Ph. Borgeaud, G. Cambiano, L. Canfora,
Y. Garlan, C. Mossé, O. Murray,
J. Redfield, Ch. Segal, M. Vegetti,
J.-P. Vernant

El hombre griego

Edición de Jean-Pierre Vernant

Versión española de:
Pedro Bádenas de la Peña: Introducción, capítulos I, II y III y revisión técnica
Antonio Bravo García: capítulos VI, VII y VIII
José Antonio Ochoa Anadón: capítulos IV, V y IX

Alianza Editorial

Título original:
L'uomo greco

Primera edición: 1993
Primera reimpresión: 1995

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-9657-9
Depósito legal: M. 23.352-1995
Impreso en Lavel. Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

Introducción

EL HOMBRE GRIEGO

Jean-Pierre Vernant



El efebo rubio, cabeza de mármol de la Acrópolis. Primer cuarto del siglo v

¿Qué se quiere decir exactamente cuando hablamos del hombre griego y en qué sentido estamos autorizados para realizar su retrato? La mera alusión en singular al concepto de hombre griego constituye ya un problema. ¿Nos encontramos acaso, siempre y en todo lugar, ante un mismo modelo de hombre, pese a la diversidad de situaciones, de sistemas de vida, de regímenes políticos como los que se dan de Atenas a Esparta, de Arcadia, Tesalia o el Epiro a las ciudades de Asia Menor o a las colonias del mar Negro, de Italia meridional o de Sicilia? Y este griego cuya imagen tratamos de fijar ¿será el de época arcaica, el héroe guerrero que canta Homero, o ese otro, distinto en tantos aspectos, que Aristóteles definió en el siglo IV como un «animal político»? Aunque los documentos de que se dispone han llevado a centrar la investigación en el periodo clásico y a enfocar nuestra atención en Atenas la mayoría de las veces, el personaje que se nos perfila al final del estudio presenta, más que una imagen unívoca, una figura que brilla con una multiplicidad de facetas donde se reflejan los diversos puntos de vista que los autores de esta obra han preferido primar. Veremos así desfilar sucesivamente, según la óptica elegida, al griego en tanto que ciudadano, hombre religioso, militar, factor económico, doméstico, oyente y espectador, partícipe de diferentes formas de carácter social, veremos a un hombre que, de la infancia a la edad adulta, recorre un camino impuesto de pruebas y de etapas para convertirse en un hombre en el pleno sentido de la palabra, conforme con el ideal griego de realización del ser humano.

Aunque cada uno de los retratos trazados en esta galería por es-

tudiosos modernos responde a un objetivo o a una cuestión particular —¿qué significa para un griego ser ciudadano, soldado o cabeza de familia?—, la serie de cuadros no constituye una sucesión de ensayos yuxtapuestos sino un conjunto de elementos que se entremezclan y completan para formar una imagen original cuyo equivalente exacto no encontramos en ninguna otra parte. Este modelo construido por los historiadores quiere efectivamente poner de manifiesto los rasgos característicos de las actividades desplegadas por los antiguos griegos en los grandes sectores de la vida colectiva. No se trata de un esquema arbitrario, al contrario, para su estructuración se ha buscado el apoyo en una documentación lo más completa y precisa posible. Tampoco es un esquema «banal» en la medida en que, dejando al margen las generalizaciones sobre la naturaleza humana, se dedica a señalar lo que los comportamientos de los griegos implican de original: la forma propia de aplicar prácticas tan universalmente extendidas como las relacionadas con la guerra, la religión, la economía, la política o la vida doméstica.

Singularidad griega por tanto. Sacarla a la luz significa adoptar desde el principio un punto de vista comparativo y, en esta confrontación con otras culturas, poner el acento, más allá de los rasgos comunes, en las divergencias, las desviaciones, las distancias. Distancias, en primer lugar, respecto de nosotros en lo que se refiere a modos de actuar, pensar o sentir, que hasta tal punto nos resultan familiares que nos parecen algo natural. Sin embargo hay que intentar desprenderse de estas sensaciones cuando nos referimos a los griegos para no desenfocar la atención que sobre ellos ponemos. Existen también distancias respecto de hombres de otras épocas de la antigüedad y de otras civilizaciones distintas de la griega.

Pero quizá el lector, aunque esté dispuesto a reconocer con nosotros la originalidad del caso griego, se vea tentado de hacer otra objeción preguntándonos por el término hombre. ¿Por qué el hombre y no la civilización o la ciudad griega? Podría argüirse que es el contexto social y cultural el que está sometido a continuos cambios; el hombre adapta sus comportamientos a dichas variaciones pero en sí continúa siendo el mismo. ¿En qué se diferenciaría el ojo del ciudadano de la Atenas del siglo v a.C. del de nuestros contemporáneos? Pero lo cierto es que en este libro el problema que se aborda no son ni el ojo ni el oído sino las formas griegas de servirse de ambos: la visión y la audición, su función, sus formas y su respectiva consideración. Para que se me comprenda mejor pondré un ejemplo y pido disculpas por lo que tenga de personal: ¿cómo podríamos mirar hoy la luna con los ojos de un griego? Yo

mismo lo pude experimentar en mi juventud durante mi primer viaje a Grecia. Navegaba entonces de noche de una isla a otra; echado en cubierta contemplaba el cielo donde brillaba la luna, luminoso rostro nocturno que extendía su claro reflejo, inmóvil o danzante sobre la oscura superficie del mar. Yo me encontraba maravillado, fascinado por esta suave y extraña claridad que bañaba las olas dormidas; estaba emocionado, igual que ante una presencia femenina, próxima y a la vez lejana, familiar y sin embargo inaccesible, cuyo resplandor hubiera venido a visitar la oscuridad de la noche. Es Selene, me dije, nocturna, misteriosa y brillante, lo que estoy viendo es Selene. Muchos años después, cuando estaba viendo en la pantalla de mi televisor las imágenes del primer explorador lunar saltando torpemente —metido en su escafandra de cosmonauta— en el espacio difuso de un lugar desolado, tuve la impresión de estar ante un sacrilegio al que se unía la dolorosa sensación de que algo se rompía sin remedio: mi nieto, que como todos contempló aquellas imágenes, nunca podría mirar la luna como yo lo había hecho antes, con los ojos de un griego. La palabra Selene se convirtió en una referencia puramente erudita: la luna tal como aparece en el cielo no responde ya a ese nombre.

No obstante, como el hombre es siempre un hombre, la ilusión es tenaz; si los historiadores consiguieran reconstruir perfectamente el decorado en el que vivían los antiguos habrían cumplido su misión, de manera que, cuando se los leyera, cada uno podría sentirse en la piel de un griego. Saint-Just no fue el único, entre los revolucionarios, en imaginarse que le bastaba practicar «a la antigua» las virtudes de la sencillez, frugalidad, inflexibilidad para que el republicano de 1789 se identificara con el griego y con el romano. Fue Marx el que en *La sagrada familia* puso las cosas en su sitio:

> Este error se revela trágico cuando Saint-Just, el día de su ejecución, al señalar el gran cuadro con los Derechos del Hombre, colgado en la sala de la Conciergerie, exclama con un justificado orgullo: «Pero si soy yo el que ha hecho eso.» Pero precisamente ese cuadro proclamaba el derecho de un hombre que no puede ser el hombre de la comunidad antigua, porque tampoco las condiciones de existencia económicas e industriales son las de la antigüedad.

Como escribe François Hartog al citar este pasaje: «El hombre de los derechos no puede ser el hombre de la ciudad antigua.» Y menos aún puede serlo el ciudadano de los estados modernos, el seguidor de una religión monoteísta, el trabajador, el industrial o el financiero, el soldado de las guerras mundiales entre naciones, el padre de familia con esposa e hijos, el individuo particular en la in-

timidad de su vida personal, el joven, que continúa hoy teniendo, tras la edad adulta, una adolescencia indefinidamente prolongada.

Una vez dicho esto, ¿cuál debe ser la tarea del presentador en la introducción de una obra sobre el hombre griego? Desde luego no la de resumir o comentar los textos que, en los terrenos de su respectiva competencia, los helenistas más cualificados han tenido a bien confiarnos y por lo cual, en el umbral de este libro, les muestro mi más sincero agradecimiento. Antes que repetir o glosar lo que los autores han sabido decir mejor que nadie, prefiero —en ese mismo espíritu comparativo— adoptar una perspectiva algo diferente, una visión colateral con relación a la suya; cada uno se ha ceñido efectivamente a limitar su análisis a un aspecto del tipo de comportamiento, para destacar así, en la vida del griego antiguo, una serie de planos distintos. Al abordar desde otro ángulo el mismo problema y volver a centrar esta vez en torno al individuo todo el entramado de hilos que han ido siendo desenmarañados, yo me preguntaría cuáles son —en las relaciones del hombre griego con lo divino, con la naturaleza, con los demás, consigo mismo— los puntos importantes que conviene tener en cuenta para definir con exactitud la «diferencia» que lo caracteriza en sus formas de actuar, de pensar, de sentir —y me atrevería a decir— en su manera de estar en el mundo, en la sociedad, en su propio yo.

La ambición de un proyecto así podría hacer sonreír si no tuviese dos justificaciones para arriesgarme a ello. En primer lugar no ha llegado todavía el momento, tras cuarenta años de investigaciones llevadas a cabo, incluso en compañía de otros estudiosos, sobre lo que he dado en llamar historia interior del hombre griego y de aventurarme a realizar su correspondiente balance arriesgando conclusiones generales. Yo, a principios de los años sesenta, escribía:

> Aunque se trate de hechos religiosos (mitos, rituales, representaciones figuradas), de ciencia, de arte, de instituciones sociales, de hechos técnicos y económicos, nosotros siempre los consideramos como obras creadas por los hombres, expresión de una actividad mental organizada. A través de estas obras se investiga qué fue el hombre en sí, este hombre griego, inseparable del marco social y cultural del que es a un tiempo creador y producto.

Al cabo de un cuarto de siglo sigo todavía suscribiendo los términos de esta declaración programática. Sin embargo, aunque pueda parecer demasiado temerario por su ambición de alcanzar rasgos demasiado generales, mi proyecto —y esta es mi segunda justificación— es más modesto porque se encuentra más delimitado. Dejo a un lado los resultados —parciales y provisionales, por supuesto, como ocurre en todo estudio histórico— de la investigación que he realizado sobre los cambios que afectan al hombre griego entre los siglos VIII y IV a.C., todo el panorama de actividades y funciones psicológicas: representaciones del espacio, formas de la temporalidad, memoria, imaginación, voluntad, persona, prácticas simbólicas y utilización de los signos, modos de razonamiento, instrumentos intelectuales. Desearía situar el perfil, cuyos rasgos intento esbozar, bajo el signo, no del griego, sino del griego y nosotros. No del griego tal como fue en sí mismo, tarea imposible porque la idea misma carece de sentido, sino del griego tal como se nos presenta hoy al final de un recorrido que, a falta de un diálogo directo, procede mediante un incesante ir y venir, de nosotros hacia él, de él hacia nosotros, conjugando análisis objetivo y esfuerzo de simpatía; jugando con la distancia y la proximidad; alejándosenos para hacerse más cercano sin caer en la confusión y aproximándosenos para captar mejor las distancias a la vez que las afinidades.

Empecemos por los dioses. ¿Qué representa lo divino para un griego y cómo se sitúa el hombre en relación con ese concepto? El problema, formulado en estos términos, corre el riesgo de estar mal planteado desde el principio. Las palabras no son inocentes; el término «dios» no evoca sólo en nuestro espíritu un ser único, eterno, absoluto, perfecto, transcendente, creador de todo lo que existe, asociado con una serie de otras nociones afines, como lo sagrado, lo sobrenatural, la fe, la iglesia y su clero; de manera solidaria con estos conceptos, nuestra idea de «dios» limita con un peculiar terreno de la experiencia —el hecho religioso— cuyo lugar, función, situación son claramente distintos de los demás componentes de la vida social. Lo sagrado se opone a lo profano, lo sobrenatural al mundo de la naturaleza, la fe a la incredulidad, el clero a los laicos, y de la misma manera dios se separa de un universo que en cada momento depende por completo de él, porque es él quien lo ha creado, y lo ha creado de la nada. Las numerosas divinidades del politeísmo griego, en cambio, no poseen los rasgos que definen nuestro concepto de lo divino. Ni son eternas, ni perfectas, ni omniscientes, ni omnipotentes; no han creado el mundo, pero han nacido en él y de él; han ido surgiendo mediante generaciones sucesivas a medida que el universo, a partir de las potencias primordiales, como *Caos* (es decir, el Vacío) o *Gea* (es decir, la Tierra), se iba diferenciando y organizando; residen pues en el seno mismo del universo. Su trascendencia es, por tanto, absolutamente relativa, válida únicamente por relación a la esfera humana. Al igual que los hombres, pero por encima de ellos, los dioses forman parte integrante del cosmos.

Todo esto significa que entre este mundo y lo divino no existe un corte radical que separe para nosotros el orden de la naturaleza del sobrenatural. La comprensión del mundo en que vivimos, tal y como se presenta ante nuestros ojos y la búsqueda de lo divino no constituyen dos formas de aproximación divergentes u opuestas, sino dos actitudes que pueden coincidir o confundirse. La luna, el sol, la luz del día, la noche o bien una montaña, una gruta, una fuente, un río o un bosque pueden percibirse y sentirse con la misma actitud que se acoge a cualquiera de los grandes dioses del panteón. Todos esos elementos naturales provocan las mismas formas de respeto y consideración admirativa que caracterizan a las relaciones del hombre con la divinidad. ¿Por dónde pasa entonces la frontera entre los humanos y los dioses? Por un lado, somos seres inseguros, efímeros, sometidos a las enfermedades, el envejecimiento y la muerte; nada de cuanto confiere valor y brillo a la existencia (juventud, fuerza, belleza, gracia, valor, honor, gloria) deja de deteriorarse y desaparecer para siempre; tampoco existe nada que no implique, frente a todo bien preciado, el correspondiente mal, su contrario o su inseparable compañía. No hay así vida sin muerte, juventud sin vejez, esfuerzo sin cansancio, abundancia sin trabajo, placer sin sufrimiento. Aquí abajo toda luz tiene su sombra, todo esplendor su cara oscura. Todo lo contrario de lo que les ocurre a los que se da en llamar inmortales *(athánatoi)*, bienaventurados *(mákares)*, poderosos *(kreíttous)*: las divinidades.

Cada una de esas divinidades, en el terreno que le corresponde, encarna los poderes, capacidades, virtudes y favores de los que los hombres, a lo largo de su vida pasajera, no pueden sino disponer en forma de un fugaz y sombrío reflejo, como en un sueño. Existe entonces una diferencia entre ambas razas, la humana y la divina. El hombre griego de época clásica es profundamente consciente de esta disparidad. Sabe que hay una frontera infranqueable entre los hombres y los dioses, a pesar de que los recursos del espíritu humano y de todo lo que ha conseguido descubrir o inventar a lo largo del tiempo; el porvenir le sigue siendo indescifrable, la muerte irremediable, los dioses fuera de su alcance, más allá de su inteligencia, al igual que resulta insostenible para su mirada el resplandor del rostro de los inmortales. Por eso una de las reglas fundamentales de la sabiduría griega relativa a las relaciones con los dioses es que el hombre no puede pretender en modo alguno igualarse a ellos.

La aceptación —como algo consustancial con la naturaleza humana y contra lo que sería vano protestar— de todas las carencias que acompañan necesariamente a nuestra condición implica una serie de consecuencias de diverso orden. En primer lugar, el griego no puede esperar de los dioses —ni tampoco pedírselo— que le concedan una forma cualquiera de la inmortalidad de que ellos disfrutan. La esperanza de una supervivencia del individuo después de la muerte, distinta de la de mera sombra sin fuerza y sin consciencia en las tinieblas del Hades, no entra en el marco del comercio con la divinidad instituido por el culto ni, en todo caso, constituye su fundamento ni es un elemento importante. La idea de una inmortalidad individual debía de resultarles muy extraña e incongruente a los atenienses del siglo IV a juzgar por las precauciones que Platón se siente obligado a tomar antes de afirmar, por boca de Sócrates en el *Fedón*, que en cada uno de nosotros existe un alma inmortal. Además a este alma, en la medida en que es imperecedera, se la concibe como una especie de divinidad, un *daimōn*, lejos de confundirse con el individuo humano, en lo que hace de él un ser singular, el alma se entronca con lo divino del cual aquélla es como una partícula momentáneamente extraviada en este mundo.

Segunda consecuencia. Por infranqueable que parezca, la distancia entre los dioses y los hombres no excluye una forma de parentesco entre sí. Ambos habitan el mismo mundo, pero se trata de un mundo con diferentes niveles y estrictamente jerarquizado. De abajo arriba, de lo inferior a lo superior, la diferencia va de lo menos a lo más, de la privación a la plenitud, a través de una escala de valores que se extiende sin una verdadera interrupción, sin un cambio completo de nivel que, debido a su inconmensurabilidad, exige el paso de lo finito a lo infinito, de lo relativo a lo absoluto, de lo temporal a lo eterno. Debido a que las perfecciones con que están dotados los dioses son una prolongación lineal de las que se manifiestan en el orden y belleza del mundo, la armonía feliz de una ciudad regulada según la justicia, la elegancia de una vida llevada con mesura y control de uno mismo, la religiosidad del hombre griego no necesita tomar el camino de la renuncia del mundo, sino de su desarrollo estético.

Los hombres están sujetos a los dioses como el siervo al amo del que depende. Y es que la existencia de los mortales no se basta a sí misma. El hecho de nacer establece ya para cada individuo una referencia respecto de un más allá de sí mismo; los padres, los antepasados, los fundadores de un linaje, surgidos directamente de la tierra o engendrados por un dios. El hombre, desde que ve la luz, se encuentra ya en una situación de deuda. Deuda que se salda cuando el hombre, mediante la observancia de los ritos tradicionales, rinde escrupulosamente a la divinidad el homenaje que ésta está en su derecho de exigirle. Al tiempo que se implica un elemento de temor con el que pueden alimentarse hasta el límite las angustias obsesivas de la persona supersticiosa, la devoción griega implica otro

aspecto muy distinto. Cuando se establece contacto con los dioses y se les hace, en cierto modo, presentes en medio de los mortales, el culto introduce en la vida humana una nueva dimensión, hecha de belleza, generosidad y comunión dichosa. A los dioses se los celebra por medio de procesiones, cánticos, danzas, coros, juegos, certámenes, banquetes donde se participa en común de la carne de los animales ofrecidos en los sacrificios. El ritual festivo, a la vez que otorga a los inmortales la veneración que merecen, aparece para aquellos que están avocados a la muerte como una manera de enriquecer los días de su existencia, una suerte de ornato que, al conferirles un tipo de gracia, alegría, concordia mutua, los ilumina con un brillo en el que resplandece una parte del fulgor de los dioses. Como dice Platón, para llegar a ser verdaderos hombres los niños deben, desde sus primeros años, aprender a «vivir jugando y con juegos tales comos los sacrificios, los cánticos y las danzas» *(Leyes*, 803c). En cuanto a nosotros, el resto de los hombres, «los dioses nos fueron dados no sólo como compañeros de fiesta sino para procurarnos el sentimiento del ritmo y la armonía unido al placer, con lo cual nos ponen en movimiento y dirigen nuestros grupos enlazándonos unos a otros con las canciones y las danzas» *(Leyes*, 653d-654a). En estos lazos que instituye el ritual entre los celebrantes se hallan también los dioses en acuerdo y sinfonía con los hombres mediante el placentero juego de la fiesta.

Los hombres dependen de la divinidad: sin su consentimiento nada puede realizarse aquí abajo. En cualquier momento hay, por tanto, que estar en regla con aquélla para garantizarse sin falta su servicio. Pero servicio no significa servidumbre. Para señalar su diferencia con el bárbaro, el griego proclama con orgullo que es un hombre libre, *eleútheros*, y la expresión «esclavo del dios», que tan ampliamente documentada encontramos en otros pueblos, es inusitada no sólo en la práctica cultural corriente, sino incluso para designar las funciones religiosas o sacerdotales de una divinidad, ya que se trata de ciudadanos libres que ejercen a título oficial sus funciones sacerdotales. Libertad-esclavitud: para aquellos que han conferido a estos dos términos, en el ámbito de la *polis*, su pleno y estricto significado, estas nociones aparecen recíprocamente demasiado exclusivas para poderse aplicar ambas al mismo individuo. El que es libre no puede ser esclavo o, mejor dicho, no podría ser esclavo sin dejar inmediatamente de ser libre. A esto se unen otras razones. El mundo de los dioses está lo suficientemente alejado como para que el de los hombres guarde, por relación a aquél, su propia autonomía, y sin embargo su distancia no es tanta como para que el hombre se sienta impotente, aplastado, reducido a la nada ante la infinitud de lo divino. Para que sus esfuerzos se vean

coronados por el éxito, tanto en la paz como en la guerra, para conquistar riqueza, honor, excelencia, para que la concordia reine en la ciudad, la virtud en los corazones, la inteligencia en los espíritus, el individuo tiene que poner de su parte, a él le corresponde tomar la iniciativa y ponerse a la tarea sin escatimar esfuerzos. En toda la esfera de los asuntos humanos cada uno debe iniciar la tarea y perseverar para triunfar. Cumpliendo el deber como es debido se tienen las mayores posibilidades de garantizarse la protección divina.

Distancia y proximidad, ansiedad y gloria, dependencia y autonomía, resignación e iniciativa, entre estos polos opuestos pueden aparecer todas las actitudes intermedias en función de los momentos, de las circunstancias, de los individuos. Pero por muy diversos, por muy opuestos que sean estos elementos contingentes, no implican ninguna incompatibilidad, todos se inscriben en un mismo campo de posibilidades, el abanico de éstas establece los límites en cuyo interior puede actuar, según la forma que le es propia, la religiosidad de los griegos, indica las vías múltiples, pero no indefinidas, que permiten este tipo de relación con lo divino tan característica del culto griego.

Y digo culto, no religión o fe. Como justamente hace observar Mario Vegetti, el primero de estos términos no tiene su equivalente en Grecia, donde no existe un ámbito religioso que agrupe instituciones, conductas codificadas y convicciones íntimas en un conjunto organizado netamente diferenciado del resto de las prácticas sociales. Algo de elemento religioso está presente en todos sitios; los actos cotidianos implican, junto a otros aspectos y mezclados con ellos, una dimensión religiosa; y esto se da en lo más prosaico como en lo más solemne, tanto en la esfera privada como en la pública.

M. Vegetti recuerda una anécdota muy significativa: unos forasteros que han venido a visitar a Heráclito se detienen ante la puerta de su casa cuando le ven calentándose al fuego del hogar. Según Aristóteles, que intenta probar que tanto la observación de las estrellas y los movimientos celestes como el estudio de las cosas más humildes son igualmente dignos, Heráclito habría invitado a pasar a sus huéspedes diciéndoles: «también ahí (en el hogar de la cocina) están los dioses» *(De partibus animalium* I, 5, 645a). Sin embargo, lo religioso, a fuerza de estar presente en toda ocasión y lugar, corre el riesgo de no tener ni un lugar ni una forma de manifestación realmente propios. Por esta razón no debería hablarse de «religión» a propósito del hombre griego si no es adoptando las precauciones y reservas que parecen imponerse respecto de la noción de divinidad.

Por lo que se refiere a la fe las cosas son aún más complicadas. Hoy día para nosotros la línea de demarcación en el plano religioso, se sea creyente o no, es nítida. Formar parte de una iglesia, ser practicante de manera regular y creer en un cuerpo de verdades constituidas en un credo con valor de dogma son los tres aspectos del compromiso religioso. Nada de esto hay en Grecia; no existe iglesia ni clero, ni tampoco hay dogma alguno. La creencia en los dioses no puede pues tomar la forma ni de pertenencia a una iglesia, ni de la aceptación de un conjunto de propuestas presentadas como verdaderas y que, en su calidad de materia revelada, se sustraigan a la discusión y la crítica. El hecho de «creer» en los dioses por parte del griego no se sitúa en un plano propiamente intelectual, no intenta crear un conocimiento de lo divino, ni tiene ningún carácter doctrinal. En este sentido el terreno está libre para que se desarrollen, al margen de la religión y sin conflicto abierto con ella, formas de búsqueda y reflexión cuyo fin será precisamente establecer un saber y alcanzar la verdad en cuanto que tal.

El griego, por tanto, no se encuentra, en un momento u otro, en situación de tener que elegir entre creencia y descreimiento. Cuando se honra a los dioses conforme a las más sólidas tradiciones y cuando se tiene confianza en la eficacia del culto practicado por sus antepasados y por todos los miembros de su comunidad, el fiel puede manifestar una credulidad extrema, como el supersticioso ridiculizado por Teofrasto, o bien mostrar un prudente escepticismo, como Protágoras, que considera imposible saber si los dioses existen o no y que, tocante a ellos, no se puede conocer nada, o bien mantener una completa incredulidad, como Critias, que sostiene que los dioses han sido inventados para tener sometidos a los hombres. Pero la incredulidad tampoco es descreimiento, en el sentido que un cristiano puede dar a este término. Poner en tela de juicio, dentro de un plano intelectual, la existencia de los dioses no choca frontalmente con la *pietas* griega, con intención de arruinarla, en lo que ésta tiene de esencial. No podemos imaginar a Critias absteniéndose de participar en las ceremonias de culto o negándose a hacer sacrificios cuando fuera necesario. ¿Se trata quizá de hipocresía? Hay que comprender que, al ser la religión inseparable de la vida cívica, excluirse equivaldría a colocarse al margen de la sociedad, a dejar de ser lo que se es. Sin embargo, hay personas que se sienten extrañas a la religión cívica y ajenas a la *polis;* su actitud no depende del mayor o menor grado de incredulidad o de escepticismo, muy al contrario, su fe y su implicación en movimientos sectarios con vocación mística, como el orfismo, es lo que las convierte en religiosa y socialmente marginadas.

Pero ya es hora de abordar otro de los temas que antes anuncia-

ba: el mundo. Además de estar «lleno de dioses», según la célebre frase, ya se discutía eso cuando nos ocupábamos de lo divino. Un mundo en el que lo divino está implícito en cada una de sus partes, así como en su unidad y en su ordenamiento general. No porque el creador esté envuelto en lo que ha sacado de la nada y que, fuera y lejos de él, lleva su sello, sino por el modo directo e íntimo de una presencia divina extendida allá por donde aparezca una de sus manifestaciones.

La *phýsis* —término que traducimos por «naturaleza» cuando, según Aristóteles, decimos que los filósofos de la escuela de Mileto fueron los primeros, en el siglo VI a.C., en acometer una *historia perì phýseōs*, una investigación sobre la naturaleza— esta *phýsis*-naturaleza tiene poco en común con el objeto de nuestras ciencias naturales o de la física. La *phýsis* es considerada una potencia animada y viva porque hace crecer a las plantas, desplazarse a los seres vivos y mover a los astros por sus órbitas celestes. Para el «físico» Tales incluso las cosas inanimadas, como una piedra, participan de la *psykhḗ* que es a la vez soplo y alma, mientras que para nosotros el primero de estos términos posee una connotación «física» y el segundo «espiritual». Animada, inspirada, viva, la naturaleza está por su dinamismo cerca de lo divino, y por su animación cerca de lo que nosotros mismos somos en tanto que hombres. Por tomar la expresión que utiliza Aristóteles a propósito del fenómeno de los sueños, la naturaleza es propiamente *daimonía* «demoníaca» *(De divinatione per somnium* 2, 463b 12-15); y como en el corazón de cada hombre el alma es un *daímōn*, un demonio o «démon», entre lo divino, físico y humano existe algo más que continuidad: un parentesco, una connaturalidad.

El mundo es tan bello como un dios. A partir de finales del siglo VI el término empleado para designar al universo en su conjunto es el de *kósmos;* en los textos más antiguos esta palabra se aplica a lo que está bien ordenado y regulado, tiene el valor de ornamento que presta gracia y belleza a aquello que adorna. Unido en su diversidad, permanente a través del paso del tiempo, armonioso en el engarce de las partes que lo componen, el mundo es como una joya maravillosa, una obra de arte, un objeto precioso semejante a uno de esos *agálmata* (estatua, estela o exvoto) cuya perfección les permitía servir de ofrenda a un dios en el recinto de su santuario.

El hombre contempla y admira este gran ser vivo que es el mundo en su integridad y del que él mismo forma parte. De entrada este universo se descubre e impone al hombre en su irrefutable realidad como un dato previo, anterior a toda experiencia posible. Para conocer el mundo el hombre no puede ponerse a sí mismo como punto de partida de su propio camino, como si para llegar a las co-

sas tuviera que pasar por la conciencia que tenemos de ellas. El mundo al que apunta nuestro saber no se recoge «en nuestro espíritu». Nada más alejado de la cultura griega que el *cogito* cartesiano, el «yo pienso» puesto como condición y fundamento de todo conocimiento del mundo, de uno mismo y de dios, o que la concepción leibniziana según la cual cada individuo es una mónada aislada, sin puertas ni ventanas, que contiene en sí misma, como la sala cerrada de un cine, todo el desarrollo de la película que cuenta su existencia. Para que el mundo pueda ser aprehendido por el hombre aquél no puede estar sometido a esta trasmutación que haría de él un hecho de consciencia. Representarse el mundo no consiste en hacerlo presente *en* nuestro pensamiento. Es nuestro pensamiento el que forma parte del mundo y el que está presente en el mundo. El hombre pertenece al mundo con el que está emparentado y al que conoce por resonancia o connivencia. La esencia del hombre, originariamente, es un estar en el mundo. Si este mundo le fuera extraño, como suponemos hoy, si fuera un puro objeto hecho de extensión y movimiento, opuesto a un sujeto hecho de juicio y pensamiento, el hombre sólo podría efectivamente comunicarse con él asimilándolo a su propia consciencia. Sin embargo, para el hombre griego el mundo no es este universo exterior cosificado, separado del hombre por la barrera infranqueable que distingue la materia del espíritu, lo físico de lo psíquico. El hombre se halla en una relación de íntima comunidad con el universo animado porque todo le ata a éste.

Un ejemplo para hacer entender mejor lo que Gérard Simon denomina «un estilo de presencia en el mundo y de presencia en sí que no podemos comprender sin un serio esfuerzo de distanciación metódica, que exige una verdadera restitución arqueológica»[1]. Voy a referirme a la vista y la visión. En la cultura griega, el hecho de «ver» ocupa un lugar privilegiado. Hasta tal punto se le valora que ocupa una posición sin igual en la economía de las capacidades humanas. En cierto sentido, el hombre es, en su naturaleza misma, mirada. Y esto por dos razones, ambas decisivas. En primer lugar, ver y saber son la misma cosa; si *idein* «ver» y *eidénai* «saber» son dos formas de un mismo verbo, si *eídos* «apariencia», «aspecto visible» significa también «carácter propio», «forma inteligible», es porque el conocimiento se interpreta y expresa a través del mundo de la visión. Conocer es, pues, una forma de ver. En segundo lugar, ver y vivir son también la misma cosa. Para estar vivo hace falta ver la luz del sol y a la vez ser visible a los ojos de todos. Morir significa perder la vista y la visibilidad al mismo tiempo, abandonar la claridad del día para penetrar en otro mundo, el de la Noche donde, perdido en la Tiniebla, uno queda despojado a la vez de su propia imagen y de su mirada.

[1] «L'âme du monde» en *Le Temps de la Réflexion* X, París, 1989, p. 123.

Pero este «ver», tanto más preciado cuanto que es conocimiento y vida, los griegos no lo interpretan como nosotros —después de que Descartes, entre otros, interviniera en esto— cuando distinguimos tres niveles en el fenómeno visual: primero la luz, luego la realidad física, sea una onda o un corpúsculo, y por último el órgano del ojo, un mecanismo óptico, especie de cámara oscura, cuya función es proyectar en la retina una imagen del objeto; con todo esto tenemos el acto propiamente físico de percibir a distancia el objeto contemplado. Entre el acto final de la percepción, que supone una instancia espiritual, una consciencia, un «yo», y el fenómeno material de la luz existe el mismo abismo que separa al sujeto humano del mundo exterior.

Por el contrario, para los griegos la visión sólo es posible en el caso de que exista entre lo que es visto y el que ve una completa reciprocidad que traduzca, si no una identidad completa, por lo menos una afinidad muy próxima. El sol que ilumina todo es también, en el cielo, un ojo que todo lo ve, y si nuestro ojo ve es porque éste irradia una especie de luz comparable a la del sol. El rayo luminoso que emana del objeto y lo hace visible es de la misma naturaleza que el rayo óptico salido del ojo y que le da la vista. El objeto emisor y el sujeto receptor, los rayos luminosos y los rayos ópticos, pertenecen a una misma categoría de la realidad, de la que puede decirse que ignora la oposición física/psíquica o que es a la vez de orden físico y psíquico. La luz es visión, la visión es luminosa.

Como observa Charles Mugler en un estudio titulado *La lumière et la vision dans la poésie grecque*[2], la misma lengua testimonia esta ambivalencia. Los verbos que designan la acción de ver, de mirar *(blépein, dérkesthai, leússein)* se emplean con complemento directo referido no sólo al objeto hacia el que se dirige la mirada, sino también la sustancia ígneo-luminosa que el ojo proyecta como cuando se lanza un dardo. Estos rayos de fuego, que nosotros llamaríamos físicos, transportan consigo los sentimientos, pasiones, estados de ánimo, que nosotros llamaríamos psíquicos, de la persona que está mirando. Efectivamente, esos mismos verbos se construyen con complemento directo de términos que significan terror, ferocidad, furor mortífero. La mirada, cuando alcanza al objeto, le transmite lo que con su mirada experimenta quien ejercita la vista.

[2] *Revue des Études Grecques*, 1960, pp. 40-70.

Por supuesto que el lenguaje poético tiene sus propias reglas y convenciones. Pero esta concepción de la mirada hunde en la cultura griega unas raíces lo bastante profundas como para que aparezca además traspuesta en ciertas observaciones, desconcertantes para nosotros, de un filósofo como Aristóteles. En su tratado *De insomniis*, el maestro del Liceo sostiene que si la vista es afectada por su objeto «aquélla ejerce también cierta acción sobre éste» como hacen todos los objetos brillantes, porque regresa a la clase de cosas brillantes y dotadas de color. Y aduce como prueba el que si las mujeres se miran a un espejo en el periodo de la menstruación, la superficie bruñida del espejo se cubre con una especie de vaho de color sangre, esta mancha impregna tan profundamente los espejos cuando están nuevos que difícilmente se puede borrar (*De insomniis*, 2, 459b, 25-31).

Sin embargo quizá sea en Platón donde este «parentesco» entre la luz, el rayo de fuego emitido por el objeto y el que el ojo proyecta hacia fuera, se afirme con más rotundidad como causa de la visión. En efecto los dioses crearon

> los ojos portadores de la luz (*phôsphóra ómmata*)... de manera que el fuego puro que reside dentro de nosotros y que es hermano (*adelphós*) del fuego exterior discurriera a través de los ojos de una forma suave y continua... así pues cuando hay luz del día (*methêmerinòn phôs*) en torno a la corriente de la visión, entonces lo semejante encontrándose con lo semejante y uniéndose estrechamente con aquél constituye un único cuerpo apropiado en la dirección de los ojos, donde la luz que surge del interior choca con la que viene de los objetos exteriores. Se forma así un cuerpo enteramente sensible a las mismas impresiones debido a la semejanza de sus partes (*Timeo*, 45b y siguientes).

Resumiendo, en lugar de tres instancias distintas: realidad física, órgano sensorial y actividad mental, para explicar la visión encontramos una especie de brazo luminoso que, a partir de los ojos, se extiende como un tentáculo y se prolonga fuera de nuestro organismo. Debido a la afinidad entre los tres fenómenos, todos igualmente consistentes en un fuego purísimo que ilumina sin quemar, el brazo óptico se integra en la luz del día y en los rayos emitidos por los objetos. Unido a éstos, constituye un cuerpo (*sôma*), perfectamente continuo y homogéneo, que pertenece sin solución de continuidad a nosotros mismos y al mundo físico. Podemos así tocar el objeto externo, allá donde se encuentra, por muy lejos que sea, proyectando hasta él una pasarela extensible hecha de una materia común a lo que se está viendo, a quien ve y a la luz que permite ver.

Nuestra mirada opera en el mundo donde encuentra su lugar como un fragmento de este mismo mundo.

Por eso no puede extrañar leer en Plotino (siglo III d.C.) que cuando percibimos un objeto por medio de la vista

> está claro que siempre lo vemos allí donde se encuentra y que proyectamos sobre él (*prosbálomen*) por medio de la visión. La impresión visual ocurre directamente en el lugar en que se encuentra el objeto; el alma ve lo que está fuera de ella... Porque no tendría necesidad de mirar fuera si ella tuviera dentro la forma del objeto que está viendo; miraría sólo la impronta que, desde fuera, ha entrado en ella. Además, el alma asigna una distancia al objeto y sabe decir a qué distancia lo ve; ¿cómo iba a ver separada de ella y lejos de ella un objeto que está en ella? Por otra parte sabe expresar las dimensiones del objeto exterior; sabe que tal objeto, por ejemplo el cielo, es grande. ¿Cómo iba a ser esto posible dado que la impronta que hay en ella no puede ser tan grande como el objeto? Por fin, y es la principal objeción, si nos limitamos a captar la impronta de los objetos que vemos no podremos ver los objetos mismos, sino sólo imágenes, sombras y así los objetos mismos serán otra cosa, otra cosa será lo que veamos (*Enéadas*, IV, 6, 1, 14-32).

Se ha citado este texto tan largo porque pone de relieve la distancia que nos separa de los griegos en lo que a la vista se refiere. Hasta que el campo interpretativo en que los griegos situaron la visión no cedió su lugar a otro enteramente distinto no pudieron suscitarse problemas como los relativos a la percepción visual tal y como se discuten en época moderna, en particular el de la percepción de la distancia, donde interviene la visión estereoscópica, o como el de la persistencia del tamaño aparente de los objetos con independencia de su lejanía, que implica una multitud de factores. Todo se regula desde el punto y hora en que nuestra mirada se pasea por entre los objetos en el mundo al que ella misma pertenece, arrastrándonos luego hasta la inmensidad del cielo. La dificultad, en este contexto, no estriba en comprender cómo se produce el que nuestra vista sea lo que es, sino cómo podemos ver de otra forma lo que existe, o ver el objeto en un lugar distinto al que realmente se encuentra, por ejemplo en un espejo.

¿Qué fórmula elegir para caracterizar este peculiar estilo de «estar en el mundo»? Lo mejor, sin duda, es dar una respuesta en negativo respecto a nuestra manera de ser. En este sentido el hombre griego no está desligado del universo. Los griegos, evidentemente, sabían que existe una «naturaleza humana» y no dejaron de reflexionar sobre los rasgos que distinguen al hombre de los demás seres, objetos inanimados, animales y dioses. Pero el reconocimiento de esta especificidad no separa al hombre del mundo; no lleva a le-

vantar, frente al universo en su conjunto, un ámbito de realidad irreductible a otro distinto y radicalmente al margen de su forma de existencia: el hombre y su pensamiento no constituyen en sí un mundo completamente separado del resto.

Bernard Groethuysen, refiriéndose al sabio en la antigüedad, escribía que éste nunca se olvidaba del mundo, que pensaba y obraba por relación al cosmos, que formaba parte del mundo, en suma, que era cósmico (*Anthropologie Philosophique*, París, Gallimard, 1952, p. 80).

Del individuo griego podemos decir que, de forma menos reflexiva y teórica, también era espontáneamente cósmico.

Cósmico no significa perdido, inmerso en el universo; sin embargo, esta implicación del sujeto humano en el mundo supone para el individuo una particular forma de relación consigo mismo y de relación con otro. La máxima de Delfos «Conócete a ti mismo» no preconiza, como tenderíamos a suponer, un repliegue sobre sí mismo para alcanzar, mediante introspección y autoanálisis, un «yo» escondido, invisible para cualquier otro, y que se plantearía como un puro acto de pensamiento o como el ámbito secreto de la intimidad personal. El *cogito* cartesiano, el «pienso luego existo», no resulta menos ajeno al conocimiento que el hombre griego tiene de sí mismo que a su propia experiencia del mundo. Ninguna de las dos se plantea en la interioridad de su conciencia subjetiva. Para el oráculo, «Conócete a ti mismo» significa conoce tus límites, sábete que eres un hombre mortal, no intentes igualarte con los dioses. Incluso para el Sócrates de Platón, que reinterpreta la fórmula tradicional y le da un alcance filosófico nuevo cuando le hace decir: conoce lo que verdaderamente eres, lo que hay en ti de ti mismo, es decir tu alma, tu *psykhê;* no se trata en absoluto de incitar a sus interlocutores para que vuelvan su mirada hacia el interior de sí mismos para descubrirse en el interior de su «yo». Si existe una evidencia indiscutible es desde luego que el ojo no se puede mirar a sí mismo, necesita siempre dirigir sus rayos hacia un objeto situado en el exterior. Del mismo modo el signo visible de nuestra identidad, el rostro que ofrecemos a la mirada de todos para que nos reconozcan, nunca nos lo podemos contemplar sino cuando buscamos en los ojos de otro el espejo que nos envía desde fuera nuestra propia imagen. Oigamos el diálogo de Sócrates con Alcibíades:

—Cuando miramos el ojo de alguien que tenemos delante, nuestro rostro se refleja como si fuera un espejo, en lo que se denomina pupila, el que mira aquí ve su imagen.

—Es cierto.

—Así, cuando un ojo contempla otro ojo, cuando fija su mirada en esta parte del ojo, que es la mejor porque es la que ve, se ve a sí mismo. [...] También el alma, si quiere conocerse a sí misma, tiene que mirar a otra alma y en este alma el lugar donde reside su facultad privativa, la inteligencia, o cualquier otro que le sea semejante (*Alcibíades*, 133a-b).

¿Cuáles son estos objetos semejantes a la inteligencia? Formas inteligibles, verdades matemáticas, o incluso, según el pasaje seguramente interpolado que Eusebio menciona en su *Preparación evangélica* inmediatamente después del texto que se acaba de citar: la divinidad, porque «al mirar al dios nos servimos del espejo más bello incluso de las cosas humanas que tienden a la virtud del alma, y así podremos vernos y conocernos mejor a nosotros mismos». Pero sean cualesquiera estos objetos: el alma de otra persona, esencias inteligibles, dios, siempre que fijemos la mirada, no en ella, sino fuera, es decir en otro ser que sea afín, nuestra alma podrá conocerse a sí misma como el ojo puede ver en el exterior un objeto iluminado en razón de la afinidad natural entre la mirada y la luz, de la similitud completa entre lo que ve y lo que es visto. De igual modo, lo que somos, nuestro rostro y nuestra alma, lo vemos y conocemos al mirar el ojo y el alma de otro. La identidad de cada uno se manifiesta en el comercio con el otro, a través del cruce de miradas y el intercambio de palabras.

En este punto, como en su teoría de la visión, Platón nos parece que es un buen testimonio. Incluso si, al situar el alma en el centro de su concepción de la identidad de cada uno, marca un hito cuyas consecuencias serán con el tiempo decisivas, Platón no se sale del marco en que se inscribe la representación griega del individuo. En primer lugar, porque este alma, que somos nosotros, no expresa la singularidad de nuestro ser, su fundamental originalidad, sino que, al contrario, en tanto que *daímōn*, es impersonal o suprapersonal; el alma, incluso estando en nosotros, está más allá de nosotros, porque su función no es la de asegurar nuestra particularidad de ser humano, sino la de liberarnos de él para integrarnos en el orden cósmico y divino. En segundo lugar, porque el conocimiento de uno mismo y la relación con uno mismo no siempre pueden establecerse de manera directa, inmediata, dado que quedan prisioneros en esta reciprocidad del ver y del ser visto, del yo y del otro, que constituye un elemento característico de las culturas de la vergüenza y el honor en oposición a las culturas de la culpa y del deber. Vergüenza y honor, en vez de sentimientos de culpabilidad y de obligación que necesariamente hacen referencia, en el sujeto moral, a su íntima conciencia personal. Aquí hay que tener en cuenta otro término griego: *timé*. Designa la idea de «valor» que se

le reconoce a un individuo, hace referencia tanto a los rasgos sociales de su identidad —nombre, filiación, origen, posición en el grupo con los honores que le corresponden, privilegios y consideración que tiene derecho a exigir— como a su superioridad personal, el conjunto de cualidades y méritos (belleza, vigor, valentía, nobleza en el comportamiento, dominio de sí) que en su rostro, modales, aspecto, manifiestan a los ojos de todos su pertenencia a la élite de los *kaloikagathoi*, los hermosos y buenos, los *áristoi*, los excelentes.

En una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro, cada uno existe en función de esta mirada. En realidad uno es lo que los demás ven. La identidad de un individuo coincide con su valoración social: desde la burla al aplauso, desde el desprecio a la admiración. Si el valor de un hombre está hasta tal punto vinculado a su reputación, cualquier ofensa pública a su dignidad, cualquier acción o palabra que atente contra su prestigio serán sentidos por la víctima, hasta que no se reparen abiertamente, como una manera de rebajar o intentar aniquilar su propio ser, su virtud íntima, y de consumar su degradación. Deshonrado, aquel que no haya sabido hacer pagar el ultraje a su ofensor renuncia, con la pérdida de prestigio, a su *timé*, a su renombre, su rango, sus privilegios. Excluido de los antiguos lazos de solidaridad, expulsado del grupo de sus iguales ¿qué le queda? Rebajado a un plano inferior al del plebeyo, o sea el del *kakós*, que incluso conserva su lugar en las filas del pueblo, quien ha perdido su *timē* se encuentra —como vemos en el caso de Aquiles ofendido por Agamenón— errante, sin patria, ni raíces, como un exiliado despreciable, como algo nulo, por usar los mismos términos del héroe *(Ilíada*, 1, 293 y 9, 648); como diríamos hoy, un hombre así no existe, no es nadie.

Sobre este punto, sin embargo, parece necesario hacer referencia a un problema. Los valores aristocráticos de la competición por la gloria continúan estando vigentes en la Atenas democrática del siglo V. La rivalidad se ejerce entre ciudadanos considerados iguales en el plano político. No son iguales en tanto que sujetos de derechos de los que toda persona debe naturalmente disponer. Cada uno es igual, semejante a los demás, en virtud de su plena participación en los asuntos comunes del grupo. Pero fuera de estos intereses comunes, al lado del sector público, existe en el comportamiento personal y en las relaciones sociales un espacio privado en el que el individuo es quien marca la pauta. En el elogio de Atenas que Tucídides atribuye a Pericles, éste afirma:

Nos gobernamos con libertad no sólo en lo que se refiere a nuestra vida política, sino también en lo que concierne a la recíproca suspicacia de las relaciones de la vida cotidiana: no sentimos envidia del vecino si se comporta como mejor le agrada, ni añadimos incomodidades que, aunque sean inocuas, resultan penosas de ver. Y al conducirnos de manera tolerante en lo privado tampoco transgredimos, más que nada por miedo (Tucídides 2, 37, 2-3).

El individuo ocupa pues, en la ciudad antigua, un lugar propio y este aspecto privado de la existencia halla su prolongación en la vida intelectual y artística donde cada uno afirma su convicción para actuar de manera distinta y mejor que sus predecesores y vecinos, en el derecho penal donde cada uno tiene que responder de sus propias faltas en función del grado mayor o menor de culpabilidad, en el derecho civil con la institución, por ejemplo, del testamento, en el campo religioso, donde son los individuos quienes, en la práctica del culto, se dirigen a la divinidad. Pero este individuo no aparece nunca ni como depositario de derechos universales inalienables, ni como una persona, en sentido moderno del término, dotada de una vida interior específica, o sea del mundo secreto de su subjetividad, originalidad fundamental de su *yo*. Se trata de una forma esencialmente social del individuo señalada por el deseo de ilustrarse, de adquirir ante los ojos de sus propios iguales, por su estilo de vida, sus méritos, su magnanimidad, sus éxitos, la suficiente fama como para transformar su existencia singular en un bien común de toda la ciudad, es decir que toda Grecia. Asimismo el individuo, cuando afronta el problema de *su* muerte, no puede poner su esperanza en la existencia en el otro mundo tal y como era cuando estaba vivo, con su singularidad, bajo la forma de un alma propia que le pertenezca a él exclusivamente, ni tampoco puede poner sus esperanzas en la resurrección de su cuerpo. ¿De qué medio se puede entonces disponer para que unas criaturas efímeras, condenadas a la decadencia de los años y la muerte, puedan conservar en el más allá su nombre, su fama, la imagen de su belleza, de su juventud, su valor viril y su superioridad? En una civilización del honor donde cada uno, durante su vida, se identifica con aquello que los demás ven y dicen de uno, donde se es más cuanto mayor es la gloria que a uno le rodea, sólo se continuará existiendo si subsiste una fama imperecedera en lugar de desaparecer en el anonimato del olvido. Para el hombre griego la no-muerte significa la presencia permanente en la memoria social de aquel que ha abandonado la luz del sol. La memoria colectiva, en las dos formas que puede revestir —recuerdo continuo mediante el canto de los poetas repetido indefinidamente generación tras generación y monumento funerario erigido para siempre sobre la tumba—, funciona como una institución que asegura a determinados individuos el privilegio de

su supervivencia con el estatus de muerto glorioso. Por tanto, en vez de un alma inmortal, encontramos la gloria imperecedera y la añoranza de todos para siempre, en lugar del paraíso reservado a los justos, la certeza, para quien haya sabido merecerla, de una perennidad implantada en el mismo corazón de la existencia social de los vivos.

En la tradición épica el guerrero que, como Aquiles, ha recogido una vida breve y se dedica enteramente a las hazañas, si cae en el campo de batalla en la flor de su edad, alcanza definitivamente una «muerte hermosa», una dimensión heroica a la que no le puede afectar el olvido. Como señaló Nicole Loraux, la ciudad recupera, de manera especial, este tema en la oración fúnebre por aquellos ciudadanos que eligieron morir por su patria. En lugar de oponerse, mortalidad e inmortalidad se asocian y se interpenetran en la persona de estos hombres valerosos, de estos *agathoì ándres*. Ya en el siglo VII, Tirteo en sus poemas celebraba como «el bien común para la ciudad y para todo el pueblo» al combatiente que supiera resistir firmemente en la primera fila de la falange. Si cae frente al enemigo, «jóvenes y viejos lo lloran por igual y toda la ciudad se aflige con grave lamento... nunca perecerán su noble gloria, ni su nombre y, aunque yazca bajo tierra, es inmortal» (fr. 9 D, 27 ss., C. Prato). A comienzos del siglo IV, Gorgias encuentra a su vez en esta asociación paradójica de lo mortal y lo inmortal motivo para satisfacer su gusto por las antítesis: «Aunque hayan muerto, su recuerdo no murió con ellos sino que es inmortal, aunque residan en cuerpos que no sean inmortales, este recuerdo de aquellos que no están ya con vida no deja de vivir.» En su *Epitafio* en honor de los soldados atenienses caídos durante la guerra llamada de Corinto (395-386), Lisias (2, 78-81) recupera este tema y lo desarrolla en una forma mejor argumentada:

Si después de haber escapado de los peligros del combate pudiéramos volvernos inmortales, se podría entender que los vivos lloraran a los muertos. Pero en realidad nuestro cuerpo resulta vencido por las enfermedades, y la vejez y el genio que le tocó en suerte nuestro destino no se deja doblegar. Por eso tenemos que considerar dichosos entre todos los hombres a estos héroes que acabaron sus días luchando por la más noble y grande de las causas y que, sin aguardar una muerte natural, eligieron la muerte más hermosa. Su memoria no puede envejecer y sus honores son objeto de envidia para todos. La naturaleza quiere que los lloremos como a mortales, pero su virtud prefiere que se les cante como a inmortales... Yo, por mi parte, considero dichosa su muerte y los envidio. Si merece la pena nacer, corresponde sólo a aquéllos de entre nosotros que, habiéndoles dado el destino un cuerpo mortal, dejaron un recuerdo inmortal de su valor.

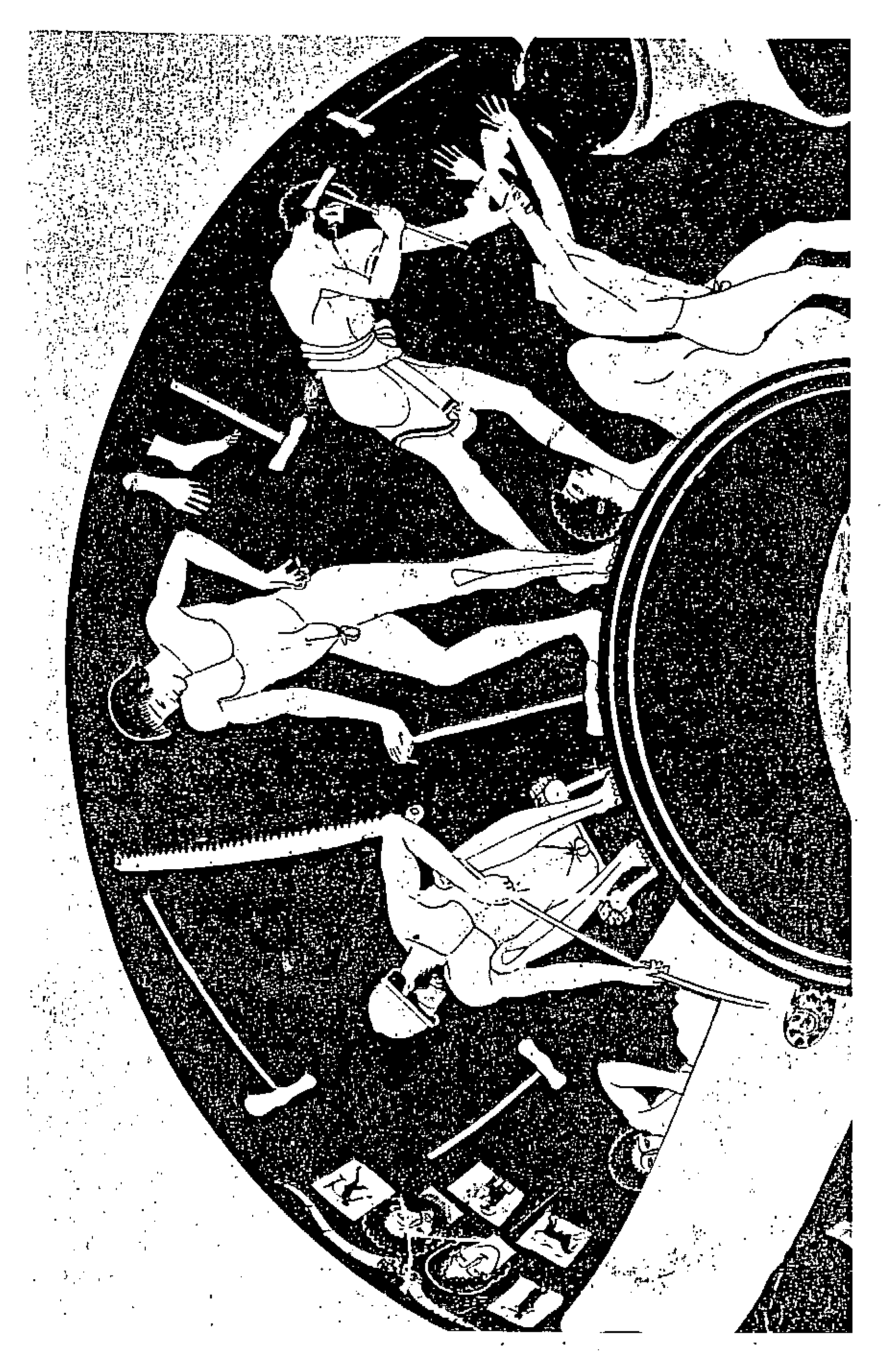
¿Retórica? Sólo en parte, sin duda, desde luego no es pura retórica. El discurso encuentra fuerza y apoyo en una configuración de la identidad en la que cada uno aparece como inseparable de los valores sociales que le están reconocidos por la comunidad de los ciudadanos. El hombre griego, en aquello que lo convierte en individuo, continúa estando inserto tanto en lo social como en el cosmos.

De la libertad de los antiguos a la de los modernos, de la democracia antigua a la de hoy, del ciudadano de la *pólis* al hombre como sujeto de derechos, pasando de Benjamin Constant a Moses Finley y a Marx, hay todo un mundo que ha cambiado. Pero no se trata sólo de una transformación de la vida política y social, de la religión y la cultura; el hombre no ha seguido siendo lo que era ni en su modo de ser él mismo ni en sus relaciones con los demás y con el mundo.

Capítulo primero

EL HOMBRE Y LA ECONOMIA

Claude Mossé



«Pintor de la Fundición»: *Taller de broncistas*, copa (detalle)

Aristóteles en la *Política* definió al hombre griego con la conocida fórmula de *zôon politikón*, un «animal político». La traducción, sin embargo, limita el sentido que el filósofo quería dar a esta fórmula; con ella Aristóteles daba a entender que lo que distinguía al griego de los demás hombres era el hecho de vivir en el seno de esta forma superior de organización humana que era la ciudad. Pero la característica del ciudadano es precisamente el poseer, la *aretê politikê*, es decir la cualidad que le permitía alternativamente *árkhein y árkhesthai*, gobernar y ser gobernado, así como participar en las tomas de decisión que comprometían al conjunto de la comunidad cívica. La *oikonomikê*, es decir la ciencia de la *oikonomía*, era ante todo el arte de administrar bien su *oikos*, su propiedad; lo que nosotros llamamos la economía, es decir el conjunto de fenómenos relativos a la producción y cambio de bienes materiales, no había adquirido entre los antiguos griegos la autonomía que la caracteriza en el mundo moderno a partir del siglo XVIII. Como señala Karl Polanyi, la economía estaba todavía *embedded*, esto es, integrada en lo social y lo político.

Es precisamente esto lo que hace peligrosa la tarea del historiador que intenta situar al hombre griego en un contexto económico y descubrir, tras el *homo politicus* a los filósofos, y tras el *homo oeconomicus* al que producía, cambiaba, gestionaba o incluso especulaba con la intención, para unos, de acumular bienes y fortuna, y para otros, de asegurarse el sustento cotidiano. Este intento es arriesgado no sólo porque las fuentes disponibles son fragmentarias y no nos permiten reconstruir con exactitud las diferen-

tes actividades económicas que caracterizaban al mundo de las ciudades griegas. Sobre todo porque los griegos, al no separar estas actividades de lo que constituía todo un modo de vida del que ellos, con su diversidad, eran parte integrante, nunca sintieron la necesidad de describirlas. Antes bien, se aplicaron a la descripción de la única actividad que, con la guerra y la política, les parecía digna de un hombre libre: el trabajo de la tierra. Y si, como se verá, disponemos de algunas informaciones más precisas sobre la artesanía o el comercio marítimo, susceptibles de iluminar lo que se adivina gracias a los objetos procedentes de las excavaciones arqueológicas (fragmentos de cerámica, monedas, etc.), se debe a que estas actividades conocieron en Atenas, y especialmente en el siglo IV, un importante desarrollo, que a la vez implicaba protestas entre los que, por ejemplo se dedicaban al comercio marítimo, protestas que ocasionaron procesos cuyos litigios han llegado hasta nosotros.

Conviene desde luego repetirlo, hasta el punto que parece *a priori* paradójico: el mundo griego era un mundo de ciudades, donde la vida urbana ocupaba un lugar esencial, y sin embargo la agricultura constituía la primera actividad de la mayoría de los miembros de la comunidad cívica. Incluso en ciudades como Atenas, Corinto, Mileto o Siracusa, la tierra es la que ante todo aseguraba a cada uno sus medios de vida. El mundo griego de época arcaica y de época clásica es primero y, por encima de todo, un mundo de campesinos, lo que explica la importancia, en el curso de la historia, de los problemas agrarios y de los conflictos provocados por el problema de la propiedad, que desgarraban a las ciudades. El ideal de autarquía que defenderán en el siglo IV los filósofos en sus construcciones utópicas es la traducción de esta realidad: el hombre griego vivía en primer lugar del producto de su tierra, y el buen funcionamiento de la ciudad exigía que todos los que formaban parte de la comunidad cívica estuvieran dotados de ese producto. Era tal el vínculo entre la tierra y el ciudadano que, en numerosas ciudades, sólo los propietarios podían ser ciudadanos y que, en todos sitios, sólo los ciudadanos podían poseer tierras.

Con todo, esta tierra no era precisamente fértil y el mundo griego siempre fue dependiente, para su alimentación con cereales, de las importaciones de grano procedentes de Egipto, Cirenaica o del Ponto Euxino. Unicamente algunas ciudades del Peloponeso y las ciudades coloniales de Occidente disponían de una producción cerealista suficiente para cubrir sus necesidades. Sin embargo, en todos sitios se daba un esfuerzo por arrancar de un suelo relativamente mediocre, además de las frutas y legumbres típicas de los países mediterráneos, un poco de trigo o cebada. Sólo la vid y el olivo daban lugar a una producción más importante, posibilitando excedentes para la exportación. Pero más allá de estas consideraciones muy generales, ¿de qué elementos se dispone para intentar trazar la fisonomía del campesino griego?

Algunas representaciones figuradas en los vasos y algunas terracotas nos permiten entrever el trabajo de los campesinos: bien empuñando un simple arado de madera, de tipo dental, provisto o no de una reja metálica, bien recogiendo aceitunas o pisando uva. Estas representaciones no nos dan, sin embargo, ninguna información exacta sobre el estatus social de los que se dedicaban a estas actividades. Para eso debemos acudir a las fuentes literarias. Afortunadamente, gracias a las razones señaladas antes, la vida campesina inspiró, por lo menos, a tres de los más célebres escritores de la Grecia antigua. En primer lugar, tenemos el gran poema de Hesíodo, *Trabajos y días*, calendario religioso que a la vez que nos revela la gravísima crisis del mundo griego a finales del siglo VIII a.C., crisis precursora de las violentas luchas que marcan la historia del siglo siguiente, no deja de describir la vida cotidiana del campesino beocio, las relaciones amistosas u hostiles que tenía con sus vecinos, y las distintas actividades que jalonaban el año. En primer lugar, la época del laboreo, cuando el campesino apareja la yunta de bueyes y el arado y prepara la tierra para la sementera. Viene luego el tiempo en que «la grulla, desde lo alto de las nubes, lanza su reclamo de cada año. Da la señal para la siembra y anuncia la llegada del lluvioso invierno». El invierno constituye para el campesino la ocasión para reparar sus aperos. Entonces, hombres y acémilas viven encerrados en la casa para protegerse del soplo de Bóreas, el gélido viento del Norte que viene de Tracia. Pero cuando florece el cardo, canta la cigarra, significa que viene el gozo del verano:

> entonces las cabras están más gordas, el vino es mejor, las mujeres son más ardientes y los hombres más flojos. Sirio les abrasa la cabeza y las rodillas, el calor les seca la piel. Ojalá pudiera tener la sombra de una roca, vino de Biblos, una hogaza bien tierna y leche de cabras que ya no crían, con la carne de una ternera sin parir, bien alimentada en el bosque, o corderos de la primera camada. (Trabajos y días, 585-592.)

Pero hay que pensar también en volver a la cosecha y ordenar luego a los esclavos «pisar el trigo sagrado de Deméter». Tras lo cual se pondrá el grano en los recipientes que se alinearán en la casa, se apilarán el forraje y la paja para los animales. Llegará luego el tiempo de la vendimia y de la producción del vino, «don de Dioniso, rico en alegrías».

El poema de Hesíodo se ha interpretado a menudo como un grito de revuelta contra «los reyes devoradores de presentes», como la

expresión de la miseria campesina en la Beocia de finales del siglo VIII. Y es muy cierto que en el poema hay muchas alusiones a la miseria y al hambre de aquel que, por no haber trabajado bien y haber descuidado sus deberes para con los dioses, se ve obligado a pedirle prestado al vecino o bien a mendigar. Pero la vida campesina descrita en el poema es la de una hacienda relativamente importante. Hay numerosos servidores, variedad de cosechas cuidadosamente almacenadas. Además, el interlocutor, real o imaginario, del poeta, ese hermano al que se dirige, dispone de excedentes que, cuando llega la época de la navegación, carga en una gran nave. Por supuesto, la navegación es peligrosa, pero también resulta ser una fuente de provecho y el que se dedica a ella puede acrecentar su fortuna. A través del poema se va dibujando pues la imagen de un campesinado relativamente acomodado, que es difícil saber si corresponde a una realidad datada y localizada con precisión, o bien responde a un ideal que toma elementos de la realidad para construir una representación de la vida campesina más adecuada para satisfacer a los dioses.

Tras siglos después de Hesíodo, el poeta cómico Aristófanes nos presenta una imagen algo diferente. Ya no se trata de Beocia sino de Atenas, y de Atenas en la época de la Guerra del Peloponeso, cuando los campos son periódicamente devastados por las incursiones de los ejércitos peloponesios. El campesino de Aristófanes, como el de Hesíodo, tampoco es un desheredado, *ptôkhós*. Posee también algunos esclavos, y, aunque la guerra le haya obligado a refugiarse en la ciudad, intramuros, no deja por ello de añorar, como el Diceópolis de *Los acarnienses*, su pueblo, donde, «nunca se me ha dicho "compra carbón, vinagre, aceite", donde desconocía la palabra "compra", sino que usaba siempre de lo suyo». En cuanto a Estrepsíades, que ha cometido el error de casarse con una mujer de la ciudad, evoca con nostalgia, en *Las nubes*, su vida de campesino de antaño, «tan agradable, bien enguarrado... Tumbado a la bartola, rebosante de abejas, ovejas y de orujo», y el tiempo en que podía oler «el vino nuevo, los cañizos de quesos, la lana, la abundancia». Es una imagen idílica de una vida campesina que debía ser menos fácil y próspera de lo que pretendía el poeta cómico, pero que sin embargo traduce una realidad: la importancia en una ciudad como Atenas de los campesinos, estos *autourgoí*, propietarios de la tierra que trabajaban en condiciones a veces difíciles, aunque dispusieran, por lo demás, de algunos esclavos que tenían reservados los trabajos más duros. Este pequeño y medio campesinado propietario era el que formaba la masa de la población de la ciudad, y en sus filas era donde se reclutaban los hoplitas sobre los que se apoyaba la seguridad de la ciudad. Queda preguntarnos so-

bre la extensión geográfica de este tipo de campesinado, a la vez que sobre la duración real de esta sociedad campesina en el curso de la historia griega. Atenas, por supuesto, nos ofrece una vez más el modelo: emancipada por las reformas de Solón, el campesinado ático constituyó, en efecto, la base de esta democracia que se establece con Clístenes y se refuerza con Efialtes y Pericles. Por supuesto, quedan muchos interrogantes en lo que se refiere al reparto de la tierra y el modo de vida de esta población rural. Las investigaciones más recientes confirman la enorme parcelación del suelo en el Atica, lo que no significa necesariamente la ausencia de grandes propiedades que concentraban en manos de un mismo individuo bienes dispersos, en el seno de un mismo demo o entre diferentes demos. Los escasos sondeos realizados en la campiña ática no permiten concluir la existencia de granjas aisladas. El asentamiento reagrupado en pueblos, que constituían por lo general el centro de un demo, parece haber sido la forma dominante de establecimiento agrario, lo que corresponde bien a determinadas constantes del paisaje mediterráneo. Esta sociedad campesina ática no es del todo autosuficiente, contrariamente a lo que afirma Dicearco en *Los acarnienses*. En otra comedia de Aristófanes, el héroe, también campesino, manda a su esclavo a comprar harina. Lo que hemos dicho antes sobre la necesidad de importar grano implica, en efecto, que muchos campesinos no recolectaban suficiente trigo para cubrir sus necesidades y las de su *oîkos*, mujeres, hijos y esclavos.

Pero el teatro de Aristófanes, así como las indicaciones de Tucídides, muestran que la Guerra del Peloponeso infligió un duro golpe a esta pequeña sociedad campesina ateniense, obligándoles a abandonar casas y campos. Las últimas comedias de Aristófanes, la *Asamblea de las mujeres* y el *Pluto*, resultan elocuentes a este respecto. Praxágora, la revolucionaria que quiere poner el poder en manos de las mujeres, justifica poner en común todos los bienes, evocando incluso a los que ni siquiera tienen un puñado de tierra donde hacerse enterrar. Y Crémilo, el campesino del *Pluto*, reprocha a Pobreza *(Penía)* la miseria que ésta inflige a los campesinos que sólo tienen harapos para vestirse y «hojas de nabo seco» para comer. Sin embargo, en Atenas, esta miseria campesina no conducirá a ese tipo de reivindicaciones revolucionarias, reparto de tierras y abolición de deudas, que se encuentran en otras partes del mundo griego. Hoy no se sostiene ya casi la tesis según la cual la Guerra del Peloponeso habría provocado en Atenas un fenómeno de concentración de tierras, aunque un pasaje del *Económico* revele que hubiera sido posible, como hace el padre de Iscómaco, el interlocutor de Sócrates, especular con tierras compradas en baldío y revendidas después de haberlas vuelto cultivables.

Efectivamente, si para el pequeño campesino del Atica la agricultura constituía un medio para asegurarse la subsistencia cotidiana, para el propietario de un bien más importante podía ser una fuente de ingresos. Como se ha hecho notar antes, la gran propiedad, en el Atica, estaba integrada la mayoría de las veces por parcelas dispersas, bien en el interior de un mismo demo, bien en demos distintos y vecinos. Sin embargo, existían propiedades más extensas, como la que describe Jenofonte en el *Económico*, nuestra tercera fuente para conocer la vida rural en Grecia, o la de Fenipo, el propietario que conocemos por un discurso del *corpus* de Demóstenes. Mientras el propietario de parcelas dispersas confiaba la revalorización de las mismas a esclavos de confianza que, una vez realizada la cosecha, reembolsaban a su dueño la apoforá, en dinero o en especie, el propietario de una finca extensa y de un solo terreno tenía que estar en posesión de un equipo de trabajadores de condición servil bajo las órdenes de un intendente, también él frecuentemente un esclavo. Por un fragmento de los *Memorabilia* (los Recuerdos de Sócrates) del mismo Jenofonte se sabe que un hombre libre podía verse obligado por su propia pobreza a aceptar este tipo de trabajo. El *kalokagathós* del *Económico* es, evidentemente, la imagen ideal del perfecto ciudadano propietario, y, excepto la alusión a las especulaciones de su padre, no se aprecia que la buena gestión de la finca tuviera como fin una ambición cualquiera por obtener un provecho con la comercialización de los productos de la finca. La cosecha de cereales, de vino y aceituna se destinaba a quedar almacenada en las reservas de la casa de Iscómaco. Sin embargo éste, como Critobulo, el primer interlocutor de Sócrates en el diálogo, es un ciudadano rico, que debe ofrecer sacrificios a sus conciudadanos de demo, sufragar *eisphoraí* y liturgias, cargas que recaían sobre los más ricos, lo que implica que una parte de la cosecha de la finca producía rentas en metálico. El alegato contra Fenipo confirma que la agricultura podía ser, para un gran propietario, una confortable fuente de recursos. Fenipo vendía su madera, su trigo, su vino aprovechando incluso las dificultades de avituallamiento que conocía Atenas a finales de la década de los treinta, en el siglo IV a.C., para especular con los precios de estos dos últimos productos. Quizá se trate, no obstante, de un fenómeno nuevo, característico del final de siglo; volveremos sobre el tema.

El modelo ateniense de una clase campesina propietaria ampliamente dominante —un comentario de Dionisio de Halicarnaso da a entender que sólo cinco mil atenienses de los 25.000 o 30.000 con que contaba la ciudad a comienzos del siglo IV no poseían tierras— seguramente estaba muy extendido en una gran parte del mundo griego. El dilatado movimiento de colonización que se había iniciado a mediados del siglo VIII, y que continuó durante dos siglos, condujo a la creación de nuevas ciudades, cuya *khôra*, o campiña, se repartió entre colonos, expulsados a menudo de su ciudad de origen debido a la *stenokhôría*, o escasez de tierra. Las investigaciones realizadas por los arqueólogos en Italia meridional, en Sicilia y en Crimea, con la especial ayuda de la fotografía aérea, han intentado aclarar el modo de distribución del suelo en algunas de estas ciudades coloniales. Textos más tardíos, como el decreto de fundación de la colonia de Brea, en el Adriático, o el relato de la fundación de Turios, en el sur de Italia, relatado por Diodoro Sículo, indican la importancia de esta distribución del suelo, confiada a magistrados especiales, geómetras y geónomos. Pero a partir de aquí se plantean sin embargo muchos problemas: ¿trabajaban los colonos sus propios *kléroi*, es decir, sus lotes, o bien los explotaban a través de indígenas más o menos esclavizados, como los cilirios de Siracusa, y se limitaban a percibir las ganancias? En cualquier caso, algo de esto debía de suceder en las cleruquías atenienses, un tipo de colonias militares instaladas por los atenienses en el territorio de algunos de sus más reacios aliados. A propósito de los colonos establecidos en Mitilene, en la isla de Lesbos, después de haber sometido a sus habitantes que habían intentado sustraerse a la alianza con Atenas, Tucídides precisa que «los lesbios continuaron trabajando ellos mismos la tierra, comprometiéndose a pagar a los clerucos una suma de dos minas anuales por lote».

Al margen del mundo colonial, numerosas ciudades tuvieron asimismo que apoyarse en un campesinado propietario. De otra forma se entendería mal la importancia de las reivindicaciones por el reparto de tierras en las luchas que desgarraron las ciudades entre los siglos VII y IV, e incluso más adelante. Si Atenas, lo hemos visto, conoció un relativo equilibrio durante todo este periodo gracias a las reformas de Solón, en otros sitios las cosas fueron de manera distinta. El movimiento que condujo al surgimiento de las tiranías en una gran parte del mundo griego entre mediados del siglo VII y fines del siglo VI parece estar muy vinculado al desigual reparto de la propiedad territorial, y el *dêmos* sobre el que, según la tradición, se apoyaron la mayoría de estos tiranos era primero un *dêmos* rural. Por otra parte, no es una casualidad que los teóricos que, a partir de finales del siglo V, elaboraron proyectos de ciudades ideales, se preocuparan ante todo del problema de la organización de la *khôra* y de la distribución de las tierras. Aristóteles, por su parte, veía en lo que un historiador contemporáneo ha llamado «la república de los campesinos» el modelo de ciudad más cercano a la ciudad ideal.

Pero los teóricos políticos del siglo IV mencionaban también

como un ejemplo, entre las ciudades del mundo real, aquella que les parecía tener las mejores leyes y la mejor organización social: Esparta. Esparta también era una ciudad de terratenientes. Sin embargo estos propietarios no eran campesinos. Los que en Laconia y Mesenia cultivaban la tierra eran los ilotas, campesinos sometidos que los demás griegos consideraban como esclavos, pero esclavos distintos de los que conocían en sus propias ciudades. Del mismo origen, hablando la misma lengua, representaban para los espartanos un peligro permanente, y sus revueltas jalonan la historia de la ciudad lacedemonia. En relación con ellos son muchos los puntos oscuros que aún quedan. En concreto desconocemos si la tasa que pagaban a su dueño era fija o proporcional a la cosecha, si estaban aislados en los *klēroi* de sus patronos o si formaban comunidades en aldeas específicas. Los mesenios se emanciparon de la tutela espartana en el siglo IV con la ayuda del tebano Epaminondas. Los ilotas de Laconia continuaron sojuzgados, con excepción de los que, a lo largo de las revoluciones espartanas del siglo III a.C., fueron liberados para proveer a los reyes reformadores de los soldados que necesitaban para resistir a los macedonios y sus aliados aqueos.

Así, libre o dependiente, el hombre griego aparece primero como un campesino que cultiva su propia tierra o la de los que son más poderosos que él, o la hace cultivar por otros, pero de todos modos está vinculado al trabajo agrícola o, en el caso de las ciudades eubeas o tesalias, a la ganadería, en concreto de caballos. El vínculo entre la tierra y la ciudad no era sólo un vínculo económico. Era también un vínculo religioso y, en la mayoría de las ciudades griegas, político, ya que no solamente los ciudadanos podían ser propietarios, sino que a menudo había que ser propietario para poder ser ciudadano.

Se comprende entonces que los oficios artesanales hayan sido tenidos en poca estima. En el *Económico*, Jenofonte hace decir a Sócrates:

> Los oficios llamados artesanales *(bánausoi)* están desacreditados y es muy natural que sean muy despreciados en las ciudades. Arruinan el cuerpo de los obreros que los ejercen y de los que los dirigen obligándoles a llevar una vida casera, sentados a la sombra de su taller e incluso a pasar todo el día junto al fuego. Los cuerpos, de esta manera, se reblandecen, las almas se hacen también más flojas. Sobre todo estos oficios, llamados de artesanos, no les dejan ningún tiempo libre para ocuparse también de sus amigos y de la ciudad, de manera que estas gentes aparecen como individuos mezquinos, ya sea en relación con sus amigos, ya sea en lo que toca a la defensa de sus respectivas patrias. Por eso, en algunas ciudades, sobre todo en las que pasan por belicosas, se llega hasta prohibir a todos los ciudadanos los oficios de artesanos. (6, 5-7.)

Jenofonte, al evocar esta prohibición, ¿pensaba sólo en Esparta, o estaba expresando un deseo que era el de toda una *intelligentsia* aristocrática frente a una realidad bien distinta? No hay duda de que en un cierto número de ciudades había artesanos en el seno de la comuniad cívica. Pero desde luego no había sido siempre así. En los poemas homéricos, los *dēmiourgoí* aparecen como especialistas que van de un *oîkos* a otro ofreciendo sus servicios a cambio de una retribución, evidentemente considerada natural. Eran, por tanto, ajenos a la comunidad que estaba formando la naciente ciudad. Asimismo hay que pensar que una parte de lo que llamamos trabajo artesanal se realizaba entonces en el seno del *oîkos*. Baste recordar tan sólo el lecho que Odiseo fabricó con sus propias manos, o los consejos de Hesíodo para la fabricación del arado. Las telas se hilaban y tejían igualmente en casa por la dueña y sus criadas. Sin embargo, algunos oficios iban a convertirse muy pronto en propios de artesanos especializados: en primer lugar el trabajo de los metales, el de la arcilla, el del cuero y también, en las ciudades marineras, la construcción naval. Después, naturalmente, el trabajo de la piedra y del mármol cuando las ciudades comenzaron a levantar monumentos religiosos o públicos y a decorarlos con bajorrelieves y estatuas.

Una vez más, es evidentemente en Atenas donde disponemos de la información más rica relativa, por un lado, a la situación de los artesanos y, por otro, a la importancia de las actividades artesanales. Atenas se convierte muy pronto en un importante centro de la industria cerámica: los grandes vasos del Dipilón son una prueba de ello. Pero es durante el periodo de la tiranía de los Pisistrátidas cuando se desarrolla en Atenas un artesanado cada vez más importante, favorecido por la política de los tiranos, quienes emprenden un vasto programa de obras públicas, emiten las primeras monedas y, por tanto, comienzan a explotar sistemáticamente los yacimientos de plomo argentífero del Laurión, inauguran al fin una política marítima que anuncia la que volverán a emprender un siglo más tarde Temístocles y Pericles. No es una casualidad que en la segunda mitad del siglo VI la cerámica ática de figuras negras, primero, de figuras rojas, después, aparezca por todo el Mediterráneo, pasando a destronar definitivamente a la cerámica corintia. ¿Cuántos artesanos había entonces en Atenas y cuál era su condición? Es difícil responder a esta pregunta. Se ha sugerido que en el siglo V, en el momento de mayor producción de vasos de figuras rojas, no había más de cuatrocientos obreros ceramistas. Más arriba se ha adelantado la cifra de cinco mil ciudadanos privados de tierra a principios del siglo IV. Pero no todos eran necesariamente artesanos o comerciantes. Por otra parte, muchos de estos artesanos eran

sin duda extranjeros llegados a Atenas para ejercer allí su oficio, atraídos por las ventajas que les ofrecía una ciudad rica y poderosa. La tradición además pretendía que Solón había sido el promotor de una llamada a la mano de obra extranjera. No hay que olvidar tampoco que una parte de esta mano de obra artesanal estaba integrada por esclavos que trabajaban con sus patronos en los talleres o en las obras de las construcciones públicas. Las actividades artesanales sobre las que tenemos mayor información son las que, de un modo u otro, estaban bajo el control de la ciudad, como por ejemplo las construcciones públicas. Se nos han conservado numerosas cuentas que permiten seguir muy de cerca la organización del trabajo. La decisión de acometer la construcción de un edificio público, religioso o cívico, dependía en efecto de un voto de la asamblea del pueblo. Una comisión de epistates establecía el pliego de condiciones y cerraba una serie de contratos particulares con los contratistas. El presupuesto descriptivo o *syngraphê* se sometía luego a la asamblea. Si se aprobaba se designaban uno o varios arquitectos encargados de coordinar las diferentes operaciones. Así se designó a Calícrates e Ictino para el Partenón o sólo a Calícrates para la construcción de los Muros Largos que unían Atenas con El Pireo. Estos arquitectos recibían un salario apenas superior al de los obreros cualificados que trabajaban a pie de obra y que eran los encargados de reclutar a los canteros, escultores, carpinteros, herreros. Resulta reveladora esta uniformidad de los salarios, evaluados a menudo globalmente para una tarea determinada, que no sólo no distinguía poco o nada al arquitecto del obrero, sino incluso al ciudadano o al meteco del esclavo. Este tratamiento refleja el hecho de que el trabajo no se concebía como una actividad mensurable como tal ni como productora de bienes, sino como un «servicio», no es casual que el término *misthós* sirva para designar el salario que retribuye una actividad pública, incluido el servicio militar, y un trabajo productivo, ni que el total de estos diferentes *misthoí* se aproxime mucho, con una variación como mucho de uno a tres, por ejemplo, tres óbolos es el salario de un juez y una dracma o dracma y media es el de un prítane o de un arquitecto. Las inscripciones permiten conocen el respectivo lugar de los ciudadanos, metecos y esclavos entre los obreros que trabajan en las obras y demás construcciones públicas. Durante el año 409, en la obra del Erecteón encontramos 20 ciudadanos sobre 71 contratados, y entre los obreros que trabajaban en las columnas, 7 ciudadanos, 6 metecos y 21 esclavos. En 329, en las obras de Eleusis hay 9 ciudadanos sobre 27 contratados y 21 ciudadanos sobre 94 obreros especializados. Los demás son metecos o esclavos. Estos últimos trabajan con sus amos y reciben en principio el mismo salario del que

una parte se reembolsa al amo. Algunos de estos esclavos eran, sin duda, esclavos públicos a los que la ciudad concedía un subsidio para su sustento.

Los esclavos constituían en cambio lo esencial de la mano de obra en las minas del Laurión. Como se ha visto antes, la explotación de las minas se había iniciado en época muy antigua, pero su impulso real había comenzado precisamente a partir de mediados del siglo VI, cuando Atenas comenzó a acuñar las monedas que habrían de ser las más preciadas en el mundo egeo. Desde el siglo V en adelante, con el descubrimiento de los ricos yacimientos de Maronea, la industria minera conoce un impulso que sólo se detendrá en los últimos años de la Guerra del Peloponeso, cuando la ocupación de la fortaleza de Decelia por los espartanos favorezca la fuga de los 20.000 esclavos que trabajaban en las minas y en los talleres de superficie.

La explotación de las minas volvió a recuperarse con cierto vigor a partir de mediados del siglo IV, y es precisamente en esta época cuando se conoce mejor su funcionamiento. En efecto, las minas eran propiedad estatal y el Estado las concedía a particulares mediante el pago de una renta. Por lo menos esto es lo que se desprende de las inscripciones, datadas casi todas en el tercer cuarto del siglo IV y que ofrecen las cuentas de los *pōlētai*, magistrados encargados de la asignación de concesiones. Se ha defendido con frecuencia la existencia de minas privadas, pero faltan pruebas concluyentes al respecto. En cambio, un reciente estudio ha demostrado que los concesionarios eran frecuentemente personas cuyos bienes patrimoniales estaban ubicados en los demos cercanos al distrito minero. Subsisten sin embargo numerosos puntos oscuros en lo que se refiere a la naturaleza de la renta pagada por los concesionarios y a la frecuencia de los pagos. Por el contrario, parece seguro que la gestión de las minas constituía para los concesionarios una fuente de sustanciosas ganancias, de manera que la renta pagada por éstos parece haber sido generalmente muy modesta. Sobre 76 precios de arriendo conocidos por la epigrafía, 22 son de veinte dracmas, 30 de ciento cincuenta dracmas. Demóstenes menciona, por otra parte, una concesión que comprende tres grupos separados y cuyo valor total alcanza los tres talentos, pero la interpretación del texto es dudosa. En el opúsculo de las *Rentas (De vectigalibus)* Jenofonte evoca los ejemplos de tres ricos atenienses: Nicias, Hiponico y Filemónides que sacaban importantes rentas con el alquiler de esclavos mineros. Nicias es el célebre político y estratega de la Guerra del Peloponeso y que encontró la muerte en la expedición a Sicilia. En el siglo IV, los descendientes de Nicias figuran entre los concesionarios de minas, lo cual permite suponer que no se

contentaba con alquilar su mano de obra esclava, sino que también tenía intereses en la explotación de las mismas minas. Hiponico, hijo de Calias, pertenecía a una de las familias más ricas de Atenas. En el siglo IV, uno de sus descendientes posee propiedades en Besa, en el distrito minero. Las listas de concesionarios, lo mismo que los discursos de los oradores, indican que la mayor parte de los que tenían intereses en las minas pertenecían a lo que el historiador inglés J. Davies ha llamado las «Athenian propertied families». Incluso el litigante del *Contra Fenipo*, que se queja de las desgracias de su tiempo, reconoce haber amasado una fortuna con la explotación de una concesión en el Laurión. Y el rico Midias, el rival de Demóstenes, obtenía también una parte de sus ingresos de la explotación de minas, puesto que el orador lo acusa de haberse aprovechado de su trierarquía para procurarse madera para entibar las galerías de las minas de plata.

Sin embargo, la industria minera no comprendía sólo la extracción de minerales. Las excavaciones efectuadas en el distrito minero, especialmente en la región de Tórico, han permitido revelar, en la superficie, la presencia de talleres de transformación. Dichos talleres podían ser propiedad de un concesionario, pero también pertenecer a otros. Un discurso del *corpus* de Demóstenes, el *Contra Panténeto*, alude a una *díkē metallikē*, una demanda minera dirigida contra un tal Panténeto que se había presentado como comprador de un taller minero en Maronea y de 30 esclavos por la suma de 10.500 dracmas. No es seguro que Panténeto fuera también concesionario: él, por medio de sus esclavos, hacía reducir el mineral que otros extraían. Se puede pensar que los propietarios de talleres eran también, por lo general, propietarios del suelo. Lo cual explica por qué la industria minera fue un terreno exclusivo de los ciudadanos y, la mayoría de las veces, de ciudadanos acomodados. Un discurso de Hipérides, el *Pro Euxenipo*, menciona las fortunas hechas por algunos concesionarios de minas: 60 talentos por un tal Eutícrates, 300 talentos por Epícrates de Palene y sus socios, que se contaban entre los más acaudalados *(plousiótatoi)* de la ciudad. La confiscación de la fortuna de Dífilo, que se había enriquecido explotando en las minas de plata las pilas de mineral reservadas como apoyo, supuso para la ciudad una suma de 160 talentos. Estas considerables sumas confirman que las minas de plata habían recuperado, en la segunda mitad del siglo IV, una actividad importante, y que los explotadores y concesionarios sacaban de esto unas ganancias sustanciosas. Sin embargo, conviene recordar una vez más que estas considerables fortunas no se encuentran más que en un momento dado de la historia de Atenas, cuando la

ciudad es presa de todo tipo de dificultades. Problema éste sobre el que se volverá más adelante.

Si la industria minera y la transformación de minerales implica, a la vez, a la ciudad, por el control que ésta ejerce y los impuestos que recauda, y a los ciudadanos más ricos, la situación es diferente en lo que concierne a otras actividades artesanales que nos son conocidas por las fuentes. La construcción naval se halla, también, por supuesto, estrechamente controlada por la ciudad, en la medida en que el Consejo elegía trienalmente a los *triēropoioí*, comisarios encargados de adjudicar públicamente la construcción de naves. Sin embargo los astilleros estaban muy dispersos y la mano de obra la integraban pequeños artesanos libres y esclavos. La industria de armas era una industria antigua, que exigía por parte de los que a ella se dedicaban una importante inversión en materias primas y en mano de obra. Ciudadanos y metecos trabajaban codo con codo a juzgar por algunas indicaciones suministradas por las fuentes. Así, el meteco Céfalo, padre del orador Lisias, que se estableció en Atenas aconsejado por Pericles, poseía un taller con ciento veinte esclavos. Cuando bajo la tiranía de los Treinta los agentes de los oligarcas fueron a detener a sus hijos, encontraron en la casa, además de los ciento veinte esclavos, setecientos escudos, oro, plata, cobre y joyas. A comienzos del siglo IV, el padre de Demóstenes tenía un taller para la fabricación de cuchillos que empleaba a treinta esclavos y que producía una renta anual de 3.000 dracmas. Demóstenes menciona en la heredad de su padre la presencia de marfil y hierro, materiales necesarios para esa actividad industrial. Otro fabricante de armas muy conocido era el banquero de origen servil, Pasión, que legó en herencia un taller para la fabricación de escudos. La industria de armas no estaba quizá tan diversificada como pretende Aristófanes, cuando, en *La paz*, saca a escena a fabricantes de cascos, penachos, espadas y lanzas. Esto no quita que, en esta actividad particularmente importante para la defensa de la ciudad, pudiera estar bastante avanzado un cierto grado de especialización: Céfalo y Pasión sólo fabricaban escudos, el padre de Demóstenes, armas cortantes, un cierto Pistias, citado por Jenofonte en las *Memorables*, tenía fama por la calidad de sus corazas. Ciudadanos o metecos, los que se dedicaban a la fabricación de armas eran, pues, hombres ricos. Pero estos adinerados no eran trabajadores, se contentaban con dirigir el trabajo de sus esclavos o, más frecuentemente, como hacían los grandes propietarios terratenientes, confiaban esta dirección a un administrador, también el esclavo o liberto. De este modo, Afobo, que había sido encargado por el padre de Demóstenes de dirigir el taller de fabricación de cuchillos, reducido, tras su venta, a la mitad de los esclavos que lo in-

tegraban, aseguró su gestión durante cierto tiempo para confiarlo, luego, a un liberto, llamado Milias, y por fin a otro tutor, Terípides. Cabe suponer que Pistias, el fabricante de corazas citado por Jenofonte, dirigía personalmente su taller y velaba por la calidad de los productos que de él salían. Por otra parte, estos «talleres» no eran sólo unidades de producción. Situados por lo general en la casa de su propietario eran también puntos de venta. Se comprende así entonces por qué Jenofonte tenía el mismo desprecio por los oficios manuales *(banausikoi)*, los obreros que los ejercían y por quienes los dirigían. El propietario de un taller de esclavos metalúrgicos, aunque fuese un rentista igual que un propietario terrateniente, pertenecía a la misma categoría social que el pequeño artesano que trabajaba con sus manos. Aristóteles, que negaba al artesano la cualidad de ciudadano en la ciudad ideal, admitía sin embargo que pudiera haber artesanos ciudadanos en la ciudad oligárquica, porque entre ellos había hombres ricos. Y el orador para el que Lisias compuso el discurso contra la propuesta de Formisio afirma que entre los cinco mil ciudadanos que habrían sido privados de la ciudadanía porque no poseían tierras, había numerosos ricos. Sabemos que muchos de estos ricos artesanos *(bánausoi)* accedieron a la dirección de la ciudad durante el último tercio del siglo v y se atrajeron el sarcasmo de un autor como Aristófanes. Los «curtidores» Cleón y Anito y el «alfarero» Hipérbolo no eran evidentemente trabajadores manuales. Al igual que los «metalúrgicos» precedentes, se limitaban a dirigir, o más seguramente a percibir las rentas de sus talleres de esclavos.

Sin embargo hay que evitar imaginarse al artesanado ateniense como una actividad reservada a los esclavos que trabajaban para hombres libres y acaudalados. Muchos artesanos libres, por supuesto, trabajaban con sus manos en las tiendas que bordeaban el ágora o en los talleres del Cerámico. Si los curtidores eran por lo general gente rica que hacían que sus esclavos trabajaran el cuero en bruto, los zapateros, en cambio, eran pequeños artesanos que trabajaban por encargo, como ese zapatero representado en un vaso mientras está midiendo en el pie de su cliente la sandalia que aquél acaba de terminar. Lo mismo ocurre con los alfareros que se concentraban al noroeste del ágora, eran pequeños artesanos. Algunas representaciones figuradas permiten hacerse una idea de lo que eran estos pequeños talleres. El alfarero trabajaba personalmente en el torno, mientras sus esclavos modelaban la arcilla, preparaban la laca y el barniz, metían los vasos y vigilaban la cocción. Sin duda muchos talleres tendrían hornos comunes. El alfarero y el pintor eran hombres libres que firmaban su trabajo. Seguramente habría entre ellos extranjeros, y el oficio de alfarero o de pintor de vasos no sería mucho más estimado que las otras actividades artesanales: así Demóstenes echa en cara a su adversario Esquines, como indicio de su origen plebeyo, el hecho de que su hermano había ejercido este oficio. Evidentemente no es posible enumerar todos los pequeños oficios que pululaban en una ciudad como Atenas. Pequeños oficios ejercidos por ciudadanos pobres, por metecos o por esclavos, como ese perfumero que tenía su tienda en el ágora y del que se habla en el discurso de Hipérides *Contra Atenógenes*. Distinguir un hombre libre de un esclavo no era fácil al vestir de manera similar, como nota el autor anónimo de la *Constitución de los atenienses*. Tomando la expresión de Jenofonte ¿los que eran ciudadanos encontraban tiempo para «ocuparse de la ciudad y de sus amigos»? En este punto las opiniones de los historiadores varían. Hay que admitir por supuesto que participaban también en la vida de la ciudad, al menos como miembros de la asamblea, porque si no no se comprenderían las críticas de los adversarios de la democracia, ni tampoco la observación que hace Sócrates al joven Cármides cuando dudaba si tomar la palabra ante la asamblea: «¿Quiénes son los que te intimidan? Bataneros, zapateros, carpinteros, herreros, labriegos, tenderos, traficantes que sólo piensan en vender caro lo que compran barato; porque todos esos tipos son los que componen la asamblea popular.» Conviene darse cuenta de que en esta enumeración, los campesinos aparecen citados en medio de un conjunto de artesanos y comerciantes. Y hay que recordar que Aristóteles prefería la democracia campesina porque los agricultores, al estar retenidos por sus labores cotidianas, frecuentaban menos las asambleas.

Esta democracia rural, en el ánimo del filósofo, era evidentemente opuesta a la democracia ateniense, aunque Aristóteles, cuando generaliza sobre la democracia radical, no mencione a Atenas. ¿Pero podemos hacer lo mismo y aplicar el modelo ateniense a otras ciudades como Corinto, Megara, Mileto o Siracusa? Las fuentes arqueológicas indican que existió realmente una actividad artesanal importante en numerosas ciudades marítimas. Pero la mayoría de las veces es obligado reconocer nuestro desconocimiento sobre la estructura de estas actividades y sobre el estatus social de los que a ellas se dedicaban. Sabemos que Corinto exportaba vasos, que Siracusa era famosa por la calidad de sus monedas y Mileto por la de sus telas finas. Podemos pues pensar que en estas ciudades y en otras más existiría un artesanado comparable con el de Atenas, pero nos faltan informaciones de las fuentes literarias y epigráficas que es, precisamente, lo que sí abunda para Atenas. Unicamente conocemos un poco mejor las construcciones públicas gracias a las inscripciones. Estas nos descubren, en todas las grandes obras,

condiciones de trabajo análogas a las que se encuentran en Atenas para los trabajos en la Acrópolis o en Eleusis, lo cual no debe sorprender si tenemos en cuenta que frecuentemente los equipos y las cuadrillas se desplazaban de una obra a otra, incluso también los artistas, individualmente. Pensemos en Fidias, que trabajó en Olimpia, o en los viajes de Praxíteles en el siglo IV.

El hombre griego es así también un artesano. Y como tal goza, como bien lo ha demostrado Pierre Vidal-Naquet, de un estatus ambiguo. Como poseedor de una *tékhnē*, se hace indispensable para liberar a los hombres de la dureza propia de la naturaleza. Pero como se encierra precisamente en eso, no puede acceder a una *tékhnē* superior como es la *tékhnē politiquē*. Sólo Protágoras admitía que todos podían poseer la ciencia del político. No hay que olvidar que la teoría desarrollada por el filósofo de Abdera era sobre la que se fundaba la democracia, en cuyo seno, como repite el Sócrates de Jenofonte, artesanos y comerciantes compartían junto con los campesinos el poder de decisión en las asambleas.

Todo esto nos conduce al tercer aspecto de la actividad económica del hombre griego: la actividad comercial. Sobre este punto, los debates entre los modernos han sido de gran envergadura, y también sobre él nuestra información no ha dejado de crecer, a través de los progresos de la investigación, arqueológica fundamentalmente. Que desde muy temprano hubo intercambios en el mundo griego lo demuestra la difusión misma de la cerámica. Desde época micénica, vasos fabricados en el continente griego llegaban a Italia meridional y a Oriente. El hundimiento de los palacios micénicos puso fin a este tráfico, y cuando se habla de los comerciantes en los poemas homéricos, se trata sobre todo de fenicios o de esos misteriosos tafios de los que se habla en la *Odisea*. En el mundo de los héroes, como recordó Finley, los intercambios revelan sobre todo prácticas de regalo y contra-regalo, algo ajeno al comercio propiamente dicho. Sin embargo Hesíodo en *Trabajos y días* evoca las navegaciones de su padre, empujado por la necesidad de surcar los mares en una «negra nave» para ir a buscar un beneficio más o menos aleatorio para acabar instalándose en Ascra. El comercio por mar *(emporíē)* nos lo presenta el poeta como un remedio para escapar de «las deudas y el hambre amarga», como un recurso que aún puede procurar un beneficio *(kérdos)*, a condición de tener la precaución de navegar sólo durante los cincuenta días —en pleno verano— en que el mar no es demasiado peligroso. Es evidente, por lo tanto, que desde el siglo VIII los griegos participaron en el despertar de los intercambios en el Mediterráneo. Aquí conviene, evidentemente, recordar lo que tradicionalmente se entiende por colonización, el asentamiento de griegos en las orillas

septentrional y oriental del Mediterráneo. Es inútil volver sobre el falso problema del origen comercial o agrario de estas «colonias». Se ha hablado ya de la *stenokhōría*, es decir, la falta de tierras que obligó a una parte de los miembros de la comunidad urbana a lanzarse a la búsqueda, por mar, de nuevas tierras. Pero además de que estas expediciones, organizadas a menudo por la ciudad con la aprobación y los consejos del clero délfico, suponían un mínimo de conocimientos marítimos, la dimensión comercial no podía estar ausente. Por un lado, se trataba de conseguir determinadas materias primas de las que los griegos escaseaban: hierro y estaño en primer lugar. Por otro, el establecimiento de griegos en el sur de Italia, en las costas de la Galia o la Península Ibérica o en Siria y a orillas del Ponto Euxino, no pudo por menos de producir un desarrollo de intercambios que, no por darse entre ciudades madres y ciudades hijas, era menor. Las excavaciones realizadas por los arqueólogos en Pitecusas (Ischia) han demostrado la importancia de las factorías metalúrgicas donde se transformaba el mineral importado seguramente de Etruria. La fundación de Marsella a comienzos del siglo VI a.C. en un emplazamiento que, evidentemente, no daba acceso a ricas tierras de cultivo, pero que sí era la desembocadura natural de ríos de la Galia por donde llegaría el estaño de las misteriosas islas Casitérides, es bastante significativo desde este punto de vista. Como también es significativa la instalación, desde el siglo VII de una factoría griega en Náucratis, en Egipto, lugar en el que los comerciantes llegados de Grecia o de las ciudades griegas de Asia Menor podían adquirir el trigo del valle del Nilo para revenderlo en las ciudades del Egeo.

Aunque la existencia de un comercio marítimo griego en época arcaica es un fenómeno incuestionable, subsisten dos problemas importantes: quiénes fueron los promotores y qué lugar ocupaba o iba a ocupar la moneda en este comercio. Lo primero ha suscitado respuestas a menudo contradictorias. Para algunos, y el ejemplo que hemos visto del padre de Hesíodo puede ser una buena ilustración, el comercio era un asunto de marginados, campesinos agobiados por las deudas, hijos menores excluidos de la herencia familiar, que, al no poder vivir del producto de una propiedad familiar, se echaban al mar con la esperanza de obtener algunas ganancias vendiendo caro lo que se habían procurado a un precio ventajoso. Para otros en cambio, y aquí otra vez puede traerse a colación a Hesíodo cuando invita a Perses a hacerse a la mar para dar salida a los excedentes de su cosecha, comerciar implicaba por una parte estar en posesión de un barco y, por otra, de una carga que intercambiar. Por esa razón los primeros «comerciantes» sólo podían ser los que ostentaban el poder en las ciudades, personas que vivieran a fin

tiempo de las rentas de sus tierras y de los beneficios que les aseguraba la posibilidad de disponer de excedentes. Se cita al respecto al hermano de Safo, la poetisa, que navegaba por cuenta propia y que frecuentaba la colonia de Náucratis, el caso de los foceos que comerciaban utilizando las rápidas naves pentecóntoros que los llevaban hasta las costas de la Península ibérica. En algunas ciudades costeras de Asia Menor, en Mileto, Halicarnaso, Focea, en algunas islas del Egeo como Samos, Quíos o Egina debió existir una aristocracia mercantil, surgida de la aristocracia de los propietarios terratenientes, pero más aventurera y más preocupada por realizar negocios arriesgándose a navegar.

Quizá no sea necesario tener que elegir entre estas dos imágenes del comerciante griego de época arcaica. El comercio, cuyo carácter aventurero no se puede por menos de señalar, pudo haberse ejercido tanto por parte de propietarios ricos y poderosos como por parte de marginados impulsados por la necesidad. Debido a que la navegación estaba sometida al capricho de los vientos y tempestades, lo mismo podía constituir una fuente de beneficios que acarrear la ruina de los que se aventuraban. La historia, narrada por Heródoto, de Coleo de Samos que, desviado por una tempestad cuando iba a Egipto, seguramente para procurarse trigo, y que fue a parar, después de un increíble periplo, a las costas de Andalucía, puede que sea imaginaria, pero refleja muy bien los peligros de este comercio a la ventura y sus incertidumbres, así como la condición sumamente variada de los que a él se dedicaban. Se comprende así cómo es imposible dar una respuesta definitiva al segundo problema del que antes se ha hablado, el del lugar que ocupaba la circulación monetaria en los intercambios. Se sabe que el problema del origen de la moneda ha suscitado modernamente muchos debates, sobre todo a partir de dos textos de Aristóteles. El primero, en el libro I de la *Política*, se vincula explícitamente la invención de la moneda con las necesidades del intercambio: «cuando se desarrolló —escribe— la ayuda que se prestan los diversos países por la importación de productos deficitarios y la exportación de productos excedentarios, el uso de la moneda se introdujo como una necesidad». El segundo texto, tomado del V libro de la *Etica a Nicómaco*, pone en cambio el acento en el aspecto de la moneda como instrumento de medida del valor de los bienes intercambiados, indispensable para mantener la igualdad en las relaciones de reciprocidad en el seno de la comunidad cívica. Desde luego, se trata todavía de intercambios, porque Aristóteles cita como ejemplo la relación establecida entre un arquitecto y un zapatero, pero se aprecia bien que este tipo de intercambio tiene bastante poco que ver con el desarrollo del comercio marítimo. Si nos atenemos a los hechos, comprobamos que las primeras monedas aparecen en el mundo griego sólo a finales del siglo VII, es decir, un siglo más tarde del inicio de los intercambios en el Mediterráneo. Por otra parte, el estudio de los tesoros monetarios ha demostrado que, por lo menos, hasta el siglo V a.C., la circulación de moneda —sobre todo de moneda ateniense— estuvo relativamente limitada a fuera de su espacio de emisión. Sin negar que la moneda haya tenido un papel importante en los intercambios, especialmente a partir de época clásica, hoy se insiste más en sus otras funciones: fiscales, militares —muchas emisiones tenían por objeto el pago de la soldada a ejércitos mercenarios— y también políticas, en la medida en que la moneda es un signo de independencia y emblema de la ciudad. Sin embargo, aunque la moneda no se inventara para responder a las necesidades del intercambio, sí que con el paso del tiempo se convirtió en el instrumento privilegiado del comercio. Y esto se demuestra con lo que conocemos del comercio ateniense en época clásica gracias a los discursos del *corpus* demosténico en particular, y también por otros textos literarios sobre este terreno que insisten en el predominio de Atenas, sobre lo cual conviene volver una vez más.

A partir del siglo VI se desarrolla el comercio ateniense. La tradición atribuía a Solón una reforma de los pesos y medidas y la adopción de un nuevo patrón monetario. Hoy sabemos que las primeras monedas atenienses, acuñadas con el emblema de la lechuza de Atenea, no son anteriores a la segunda mitad del siglo VI a.C. Precisamente en este periodo la difusión de vasos de figuras negras salidos de los talleres del Cerámico alcanza su mayor desarrollo y, bajo el impulso de los Pisistrátidas, Atenas empieza a volverse hacia el Ponto Euxino y los estrechos para asegurarse el avituallamiento de cereales que necesita la ciudad con una población en aumento. En el siglo V, la construcción de un puerto militar y también comercial en El Pireo, el desarrollo de una poderosa flota, así como el dominio que, en vísperas de las Guerras Médicas, ejerce Atenas sobre las ciudades del Egeo, contribuyen a convertir El Pireo en una especie de pivote sobre el que gravitan los intercambios en el Mediterráneo. «Vemos —dice Tucídides en boca de Pericles— cómo llegan a nuestra ciudad todos los productos de toda la tierra y disfrutamos los bienes que aquí se producen para deleite nuestro no menos que los bienes de los demás hombres.» El autor anónimo del libelo oligárquico conocido con el título de *Constitución de los atenienses* repite como un eco:

Sólo los atenienses pueden reunir en sus manos las riquezas de los griegos y de los bárbaros. Si un Estado es rico en madera adecuada para la cons-

trucción de barcos, ¿dónde los venderá si no se entiende con el pueblo que es dueño del mar? Y si una ciudad es rica en hierro, en cobre, en lino ¿dónde irá a venderlo si no se entiende con el dueño del mar? Ahora bien, precisamente es con estos productos con los que construyo mis barcos. De un país saco la madera, de otro el cobre; aquél me suministra lino, aquél otro cera. (2, 11.)

Tres cuartos de siglo más tarde, Jenofonte repite lo mismo en su opúsculo *Sobre las rentas (De vectigalibus):*

Nuestra ciudad es la que ofrece a los comerciantes mayores satisfacciones y beneficios. En primer lugar, dispone para las naves de los abrigos mejores y más seguros donde, una vez anclados, pueden descansar sin temor pese al mal tiempo. En la mayoría de las ciudades, los comerciantes se ven obligados a tomar un cargamento en su viaje de vuelta, porque la moneda de estas ciudades no tiene curso en el extranjero. Por el contrario, en Atenas pueden llevarse, a cambio de lo que han traído, la mayor parte de las mercancías cuyas gentes necesitan, o si no quieren llevar esa carga, pueden exportar dinero y hacer así un buen negocio; porque en cualquier sitio que lo vendan consiguen mucho más que la suma de origen. (3, 1-3.)

Como se puede apreciar, Jenofonte no sólo subraya el papel central de Atenas y su puerto en el comercio mediterráneo y las ventajas de su situación geográfica («dispone de todos los vientos, bien para importar lo que necesita, bien para exportar lo que quiera»), sino que además lo relaciona con la preeminencia comercial de Atenas por el valor de su moneda.

Podemos hacernos una idea de los productos implicados en este comercio. Entre las importaciones figuraban, como ya se ha indicado, los cereales indispensables para alimentar a la población, a lo que la producción local de cereales sólo contribuía parcialmente. El trigo venía de Egipto, de Sicilia, pero sobre todo de las regiones septentrionales del Mar Negro. De creer en una afirmación de Demóstenes, más de la mitad del trigo importado procedía del Ponto Euxino, y los decretos honoríficos en honor de los reyezuelos locales indican que los comerciantes llegados de Atenas se beneficiaban en el Ponto de condiciones particularmente favorables. Asimismo, Atenas importaba madera para la construción de sus barcos, madera que venía esencialmente del norte de Grecia y de Macedonia. Andócides, durante sus años de exilio como consecuencia de su condena por haber participado en el asunto de la mutilación de los Hermes, se dedicó al comercio de madera para la construcción, y Demóstenes acusaba a Midias de haberse aprovechado de su posición de trierarca para importar madera para entibar las minas de plata del Laurión. El tercer producto de importación en orden de importancia lo constituían los esclavos, que procedían en su mayoría de las regiones orientales, Caria y Cilicia, regiones del Ponto, y también del norte del Egeo, especialmente Tracia. Atenas, como se ha visto antes, tenía también que importar hierro y cobre. Además los comerciantes que desembarcaban sus mercancías en el Pireo no dejaban de descargar productos de lujo: telas finas, perfumes, especias, vinos, etc. Atenas a cambio no sólo reexportaba al resto del mundo egeo una parte de las mercancías que entraban en El Pireo, sino que también exportaba vino, aceite, mármol y sobre todo, como indicaba Jenofonte en el pasaje antes mencionado, plata acuñada. Es muy importante señalar que el problema no estribaba en lo que nosotros llamamos hoy equilibrio del comercio exterior y que exportar plata acuñada no era signo de déficit comercial. Por otro lado la ciudad sólo intervenía para reglamentar la entrada y salida del puerto, para vigilar que las transacciones se realizaran correctamente y para aplicar las tasas que gravaban todas las mercancías que entraban y salían. Unicamente el comercio de trigo era objeto de una reglamentación a la que aluden algunos textos y que también se ve confirmada por la existencia de magistrados especiales para la vigilancia de este comercio, los sitofílaces *(sytophílakes)*. Sin embargo, esta reglamentación, cuya finalidad era asegurar el avituallamiento de la ciudad y evitar la especulación que podían ejercer determinados comerciantes en épocas de dificultad, sólo fue verdaderamente eficaz a partir del siglo IV, cuando Atenas había perdido una parte de su poder en el Egeo.

Si se intenta delimitar lo que era el mundo de los comerciantes, el mundo del *empórion*, conviene desembarazarse de muchas ideas preconcebidas. El comerciante ateniense no es ni un rico importador ni un humilde meteco. Ciudadanos y extranjeros se codeaban en los muelles del Pireo y en la gran sala donde se exponían las mercancías. En lo alto de la escala social encontramos a estos ciudadanos ricos que prestaban al por mayor, pero que con mucha frecuencia quedaban al margen de la transacción en sí; sólo intervenían cuando el negocio les venía mal y si se encontraban privados de los elevados intereses que implicaba el préstamo marítimo. Algunos eran igualmente propietarios de minas o talleres, como el padre de Demóstenes, o políticos como el propio Demóstenes, o antiguos comerciantes retirados de sus negocios como el encausado en el discurso *Contra Diogitón* de Lisias. A menudo el negocio se trataba por intermediación de un banquero ante el que se depositaba el contrario, la *syngraphé*, que vinculaba al acreedor y su o sus deudores, y que eventualmente podía presentarse ante los tribunales en caso de litigio. Los comerciantes propiamente dichos, los

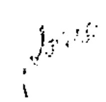
émporoi, son o bien ciudadanos, o bien extranjeros de paso o residentes. Por lo general son personas de condición relativamente modesta, obligados a endeudarse para poder comprar un cargamento, con la esperanza de que los beneficios que puedan realizar les permitan, una vez saldada la deuda y los intereses, conservar lo suficiente para volver a hacerse a la mar con una nueva carga. Desde luego la mayoría de estos *émporoi* navegaban por su cuenta. Solamente los más ricos pueden confiar el cargamento a un empleado, por lo general de condición servil, y quedarse en tierra. Algunos de estos *émporoi* son dueños de su propio barco, pero la mayoría tienen que pagar el importe de su pasaje y el de su cargamento en el barco de un armador, de un *naúklēros*, que por lo general se pone de acuerdo con varios comerciantes para un viaje, por ejemplo, al Ponto o a Sicilia. Los discursos del *corpus* demosténico permiten así revivir todo un mundo de comerciantes, patronos de barco, agentes más o menos honrados, dispuestos a alquilar sus servicios a uno u otro. Las dificultades de la navegación, los peligros de naufragio o de ataques piratas hacían muy arriesgadas estas empresas marítimas. Poco a poco se fue elaborando un derecho que aseguraba al prestador de garantías en forma de hipoteca sobre el barco o sobre la carga. Pero en caso de naufragio, el acreedor perdía todos sus derechos y el deudor se veía libre de su deuda. De ahí los naufragios fraudulentos, motivo de procesos donde es difícil saber, con la sola lectura de los discursos, de qué lado está la razón. Después de mediados del siglo IV estos procesos se beneficiaban de un procedimiento acelerado ante el tribunal presidido por los tesmotetes y, rasgo característico de la importancia del comercio marítimo, los extranjeros y hasta los esclavos, utilizados a menudo como agentes comerciales, podían promover una acción sin recurrir a la mediación de un «patrón» que fuera ciudadano. Sin embargo, a los extranjeros, por parte de sus socios, siempre se les trataba con cierta desconfianza y, ante los tribunales, sin que se pueda hablar de xenofobia, no era extraño escuchar de un ciudadano reprochar a su adversario el origen como un insulto. Hay que señalar también que estas asociaciones entre prestadores, *émporoi* y *naúklēroi*, eran frecuentemente efímeras; se establecían sólo por la duración de un viaje de ida y vuelta hacia el Ponto o Sicilia, Egipto o Marsella. Por lo tanto hay que desechar de una vez por todas la idea de una clase mercantil controlando el comercio ateniense. ¿Qué sucedía entonces? Tenemos que confesar nuestra casi completa ignorancia. Pero podemos suponer que en las grandes ciudades marítimas había formas análogas de actividades mercantiles de las que la ciudad, como tal, permanecía al margen, aunque en general, en todas partes, se recaudaran impuestos sobre la entrada y salida de naves y

mercancías. De igual modo es imposible evaluar, aunque sea de forma aproximada, el volumen de productos intercambiados y que, por fuerza, tenía que variar de un año a otro. No hay que olvidar, por último, que a finales del siglo IV numerosos intercambios se hacían por vías que escapaban al comercio propiamente dicho. Esto, que funcionaba para intercambios a nivel local, valía también para intercambios a grandes distancias.

No se ha hablado todavía de la función de los banqueros en el seno del mundo del *empórion*. Antes vimos que el banquero servía a veces de intermediario entre el prestador y el comerciante, conservando en particular el contrato que fijaba las modalidades del préstamo. El término «banco», con el que traducimos el griego *trápeza*, no debe llamarnos a engaño. Los banqueros no desempeñaban en el mundo de las ciudades griegas una función comparable a la de un banco moderno, es decir la de un organismo de crédito susceptible de financiar inversiones productivas. La mesa del banquero era ante todo una mesa de cambista en la que el comerciante extranjero que estaba de paso podía procurarse unas monedas locales y hacer que le valoraran las monedas extranjeras que traía. Sin embargo, seguramente después de finales del siglo V, y en Atenas por lo menos, los banqueros también recibían dinero en depósito, dinero que en seguida entregaban a sus clientes si éstos querían hacer un empréstito, no sólo con fines comerciales, pero que no utilizaban, parece, por propia iniciativa. Esta función de intermediarios y de cambistas permitía sin duda realizar sustanciosos beneficios, pero sin hacer de ellos «gente influyente», por utilizar una expresión reciente aplicada a un banquero del siglo pasado. Y de hecho, los banqueros, cuyos nombres nos transmiten las fuentes eran en su mayoría antiguos esclavos. Pasión, el más conocido de estos banqueros de origen servil, era seguramente un hombre rico. Y resulta significativo que, una vez liberado, se convirtiera en ciudadano en circunstancias mal conocidas e invirtiera una parte de su fortuna en tierras. Esto permitió a su hijo Apolodoro hacer de *gentleman farmer*, dejando al ex-esclavo Formión la gestión del banco y preferir los onerosos gastos de quien quería hacer carrera política a los beneficios que permitían las operaciones de cambio.

Antes de dejar el mundo del comercio nos queda decir algo sobre los intercambios locales. Dada la naturaleza del paisaje griego y lo intrincado de su relieve, los intercambios por vía terrestre eran relativamente limitados. Siempre era más fácil embarcar las mercancías, incluso para un trayecto corto, y tomar la vía marítima. Los intercambios, escasos de una ciudad a otra, eran por el contrario frecuentes en el interior del territorio de una misma ciudad, es

decir entre la ciudad y el campo. Los campesinos de la *khôra* acudían a la ciudad para vender los excedentes de que podían disponer para adquirir lo que solamente el artesanado urbano podía ofrecerles. Así, Aristófanes se burla de la madre de Eurípides porque iba al mercado a vender perejil de su huerto. Pero, junto a los pequeños campesinos que se desplazaban para acudir al mercado, o que enviaban a su mujer o a un esclavo, había también en el ágora vendedores profesionales, los *kápēloi* ridiculizados en las comedias de Aristófanes y que procedían evidentemente de las capas más pobres de la población. También en este caso concurrían ciudadanos y extranjeros, estos últimos con frecuencia eran metecos instalados de modo permanente en Atenas. De seguir creyendo a Aristófanes, entre los *kápēloi* también había mujeres, vendedoras de cintas, perfumes, flores, etc. A veces estas mujeres, como la madre de un personaje del *corpus* de Demóstenes, se veían obligadas, bien por miseria, bien por la ausencia de un marido retenido lejos por la guerra, a actividades consideradas poco dignas para una mujer libre.



Este cuadro de las actividades económicas del hombre griego, limitado esencialmente al ejemplo que nos suministra Atenas, quedaría incompleto si no nos refiriéramos, para terminar, a una actividad como la pesca, que no entra ni en el artesanado ni en el comercio. Desgraciadamente es muy poco lo que sabemos de los pescadores, que debieron ser muchos en una tierra tan volcada al mar. Sólo sabemos que había pesquerías importantes en algunas zonas del mundo griego, como la región del Ponto Euxino, de donde procedían ingentes cantidades de salazón. Sin embargo ignoramos todo respecto de la organización de la actividad pesquera, de la que sólo cabe suponer que tendría en general un carácter artesanal e individual.

Este apresurado repaso de las actividades económicas del hombre griego confirma la validez del modelo elaborado por el gran historiador inglés Moses Finley en su libro sobre la economía antigua. Sin embargo conviene preguntarse ahora sobre la permanencia en el tiempo de este modelo. Efectivamente, en muchas ocasiones parece que el siglo IV, presentado frecuentemente como un siglo de crisis y declive, lo cual es cierto a nivel político en ciudades como Esparta o Atenas, presenta, si no transformaciones reales en las manifestaciones de la vida económica, por lo menos una valorización más efectiva de los problemas planteados por la producción y el intercambio de bienes. Ya hemos aludido a diferentes tratados de Jenofonte como el *Económico* o *Sobre las rentas*, a los que habría que añadir el segundo libro del *Económico* atribuido a Aristóteles. Desde luego el primero de estos tratados, presentado en forma de un diálogo socrático, es primordialmente un manual de consejos para uso del perfecto hombre honrado. Pero la preocupación por organizar de manera racional la administración del patrimonio, con una especialización de los esclavos para tareas concretas, refleja una mentalidad nueva, el deseo de producir más y mejor. Igualmente, aunque el tratado *Sobre las rentas* tiene como finalidad el sueño utópico de asegurar a cada ateniense su trióbolo cotidiano con el alquiler, mediante un óbolo diario, por hombre, de un número de esclavos triple del de ciudadanos, no obstante se propone una revalorización de la minería a cargo de la propia ciudad, destinada a aumentar la producción de plata, la cual Jenofonte observa que puede aumentarse el volumen de forma ilimitada. En este sentido nos suministra una indicación que sencillamente revela sentido común, pero que al mismo tiempo expresa una percepción realista y nueva de los fenómenos económicos. Propone aumentar el número de esclavos para trabajar en las minas y, consecuentemente, la cantidad de mineral extraído e indica:

> Con los mineros no pasa como con los trabajadores del cobre. Si el número de éstos aumenta, los trabajos del cobre se devalúan y los obreros dejan su oficio. Lo mismo ocurre con los obreros del hierro. Y hasta sucede lo mismo cuando el trigo y el vino abundan, el precio de estos productos baja y el cultivo no rinde nada; por eso muchos abandonan el trabajo de la tierra y se dedican al comercio al por mayor y al por menor o a la usura. Por el contrario, cuanto más mineral se descubre y más abundante es la plata, a más trabajadores atrae la mina. (4, 6.)

Este texto es interesante porque revela a la vez nuevas preocupaciones por parte de los teóricos y también los límites de su pensamiento económico. Jenofonte conoce la ley de la oferta y la demanda y las especulaciones que implica. Pero no se pregunta por qué esta ley no es válida para la plata. Asimismo, el célebre pasaje de la *Ciropedia* sobre la división de los oficios en las grandes ciudades demuestra más una concepción cualitativa de la producción que una apreciación de las leyes del mercado. Y sin embargo estas leyes nos son ignoradas del todo, ya que esta división se pone en relación con la demanda. En cuanto al *Económico*, un tratado de escuela aristotélica transmitido de manera compuesta, el mayor interés reside en el segundo libro, no sólo porque nos suministra una serie de anécdotas sobre las mil y una maneras de procurarse rentas, sino porque la noción de *oikonomía* se amplía de la ciudad al reino y porque las estratagemas fiscales que la ilustran no corresponden ya a la gestión de un *oîkos*.

¿Acaso esta presencia más realista de los hechos relativos a economía, los escritos teóricos —los análisis aristotélicos sobre el ori-

gen de la moneda y sobre la crematística van en la misma dirección—, indica un cambio de mentalidades en lo que se refiere a los protagonistas económicos? ¿De qué amplitud? Hay que ser prudentes en la respuesta porque, como parece, se sitúa a diversos niveles. En primer lugar —y naturalmente esto concierne una vez más a Atenas— parece claro que se ha renunciado definitivamente a ese modo de apropiación de bienes que remonta a la noche de los tiempos, es decir la explotación de los más débiles. Atenas, privada de su imperio, se ve por ello privada de los ingresos que sacaba en forma de tributos y costas de justicia, sin contar con las tierras confiscadas a los aliados más reacios. Como señalan Isócrates y Jenofonte, Atenas sólo puede ya vivir de la explotación de sus aliados. Necesita encontrar en ella misma los recursos necesarios para el buen funcionamiento de las instituciones. El siglo IV ve, pues, desarrollarse en Atenas un principio de organización fiscal y se incrementa la exacción sobre los más ricos. Como no cabe pensar que éstos redujeran su modo de vida tradicional —muy al contrario, el lujo privado, si hacemos caso a las fuentes literarias y también a los testimonios arqueológicos, no deja de afianzarse— hay que pensar necesariamente en encontrar nuevas fuentes de ingresos. Una de ellas es el préstamo marítimo con intereses usurarios. Pero esto implica la disponibilidad de dinero líquido, es decir de excedentes. Dicho de otra forma, aunque no se conceptualice la relación entre crecimiento de la producción y crecimiento de las rentas, aunque se piense primero en aumentar el número de esclavos más que en perfeccionar las técnicas de producción, en la práctica se termina por producir más. Desde luego hay que evitar la generalización a partir de indicaciones fragmentarias. Pero en el tercer cuarto del siglo IV se da un indudable despertar de la industria minera. Encontramos un desarrollo no menos real de las actividades del puerto del Pireo, que obliga a la ciudad a conceder una mayor atención a los asuntos comerciales y a prever un procedimiento más rápido para las cuestiones relativas al *empórion*. Y aún hay algo más significativo, la importancia creciente de las magistraturas financieras y el papel que están llamados a desempeñar al frente de la ciudad los «técnicos» en materia financiera como Calístrato, Eubulo y sobre todo Licurgo, encargado de la *dioikêsis*, es decir de la administración de toda la ciudad, verdadero administrador que no dudaba en llevar ante los tribunales a los concesionarios de minas no honrados o imprudentes. También hay que mencionar el reproche repetido por los oradores de la segunda mitad de ese siglo: el creciente desinterés de los ciudadanos por los asuntos de la ciudad que va parejo con una mayor preocupación por los asuntos privados (*tà ídia*). Seguramente ese reproche podía hacerse a los ciudadanos más pobres que, con la pérdida del imperio y de las cleruquías, se habían visto privados de las numerosas ventajas que antes recibían en forma de pagas, de botín o de asignaciones de tierras; esta gente en lo sucesivo tenía que esforzarse por vivir con su escaso peculio y con algunas de las distribuciones del teórico (*tò theōrikón*), o sea el subsidio que se otorgaba con ocasión de los festivales dramáticos y que se convirtió, según dice Demóstenes, en una especie de ayuda económica para los más indigentes. Pero ese reproche también se dirige a los ricos, más preocupados por ganar dinero que por intervenir en los debates políticos, convertidos cada vez más en algo propio de profesionales del discurso o de técnicos en cuestiones militares o en finanzas. En relación con todo esto disponemos de una fuente preciosa, el teatro de Menandro, representante de la comedia nueva, discípulo de la escuela peripatética, cuya acmé se sitúa en los dos últimos decenios del siglo IV, cuando Atenas, vencida y controlada por una guarnición macedonia, había dejado de ocupar el primer plano en el Egeo. En las comedias de Menandro nunca aparece la menor alusión a los acontecimientos políticos. Los héroes que saca a escena son jóvenes ricos, enfrentados con sus padres que se indignan por su vida disoluta y las intrigas sentimentales en las que se involucran. Estos «burgueses» obligados a viajar con frecuencia por sus negocios y con cuyo regreso, a menudo, se urde la acción. Suelen tener esclavos, ricas mansiones y, cuando al final de la obra todo se soluciona con la boda tan ansiada, se moviliza a todos los sirvientes, se llama a un cocinero famoso para preparar los banquetes nupciales. Estamos lejos del mundo campesino vivaracho y altamente politizado de Aristófanes. Cuando a veces se menciona a los pobres —normalmente campesinos— están en un segundo plano a no ser que se descubra que son de un origen distinguido. Se afirma constantemente la importancia del dinero, de la riqueza que permite a los jóvenes mantener cortesanas y a éstas comprar su libertad. Por supuesto hay que evitar ver en el «pueblo de Menandro» una imagen exacta de la realidad social contemporánea. Sin embargo, esto no quita que se perfilen los rasgos de una sociedad nueva, distinta, y que será la de la época helenística.

Sería exagerado y aventurado decir que el hombre griego se convirtió a finales del siglo IV en un *homo oeconomicus*. Pero puede afirmarse sin dudar demasiado que no es exactamente el *zôon politikón* que Aristóteles intentaba en vano hacer renacer. Por supuesto, el mundo griego, parcialmente sometido, es todavía esencialmente un mundo constituido por ciudades, donde la vida política subsiste sólo de manera formal. Mas las conquistas de Alejandro abrieron a los griegos un mundo inmenso que habrán de administrar bajo la égida de los soberanos macedonios que se repartieron

los despojos. Aunque hay que evitar aplicar a la economía helenística la amplitud de desarrollo que Rostovtzeff creyó descubrir, ello no quita que se creara entonces un auténtico mercado mediterráneo que supuso un aumento de la producción y un desarrollo de las técnicas si no de producción, por lo menos sí administrativas y financieras. Pero los griegos que administran las finanzas de los reyes lágidas o seléucidas nada tienen en común, salvo la lengua con que se expresan así como algunas prácticas religiosas, con los atenienses o espartanos de las Termópilas. El hombre griego deja así paso al hombre helenístico.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ANDREYEV, V. N., «Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to the third centuries B.C.», *Eirene*, XII (1974), pp. 5-46.

AUSTIN, M. y VIDAL-NAQUET, P., *Économies et Sociétés en Grèce ancienne*, París, 1972. [Hay ed. cast.: *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, 1986.]

BURFORD, A., *The Greek temple builders of Epidaurus*, Liverpool, 1969.

— *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Londres, 1972.

DETIENNE, M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruselas, 1963.

FINLEY, M. I., *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, 1981. [Hay ed. cast.: *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, 1984.]

— *The Ancient Economy*, 1985.

FRONTISI, F., *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, París, 1975.

GARLAN, Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, París, 1982.

HEALY, J. F., *Mines and Metallurgy in the Greek and Roman World*, Londres, 1978.

HUMPHREYS, S. H., «Archaeology and the social and economic history of classical Greece», *La Parola del Passato*, CXVI (1967), pp. 374-400.

— «Economy and Society in classical Athens», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXIX (1970), pp. 1-26.

— «Homo politicus and homo oeconomicus: war and trade in the economy of archaic and classical Greece», *Anthropology and the Greeks*, Londres, 1978, pp. 159-174.

LAUFFER, S., *Die Bergwerkslaven von Laureion*, Wiesbaden, 1979.

LEPORE, S., «Economia antica e storiografia moderna» *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, Nápoles, 1970, pp. 3-33.

MELE, A., *Società e lavoro nei poemi omerici*, Nápoles, 1968.

MOSSÉ, C., *La colonisation dans l'Antiquité*, París, 1970.

— *Le travail en Grèce et à Rome*, París, 1980. [Hay ed. cast.: *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid, 1980.]

OSBORNE, R., *Demos. The discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985.

Problèmes de la terre en Grèce ancienne (M. I. Finley ed.), París, 1973.

TODD LOWRY, S., *The Archaeology of economic Ideas. The classical Greek Tradition*, Durham, 1987.

Trade in the Ancient Economy (P. Garnsey, K. Hopkins, C. R. Whittaker ed.), Londres, 1983.

VERNANT, J. P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974. [Hay ed. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1987.]

— *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1985.

VIDAL-NAQUET, P., «Économie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses Finley», *Archives européennes de sociologie*, VI (1965), pp. 111-148.

— *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, 1981.

WILL, Ed. «Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique», *Annales E.S.C.*, IX (1954), pp. 7-22.

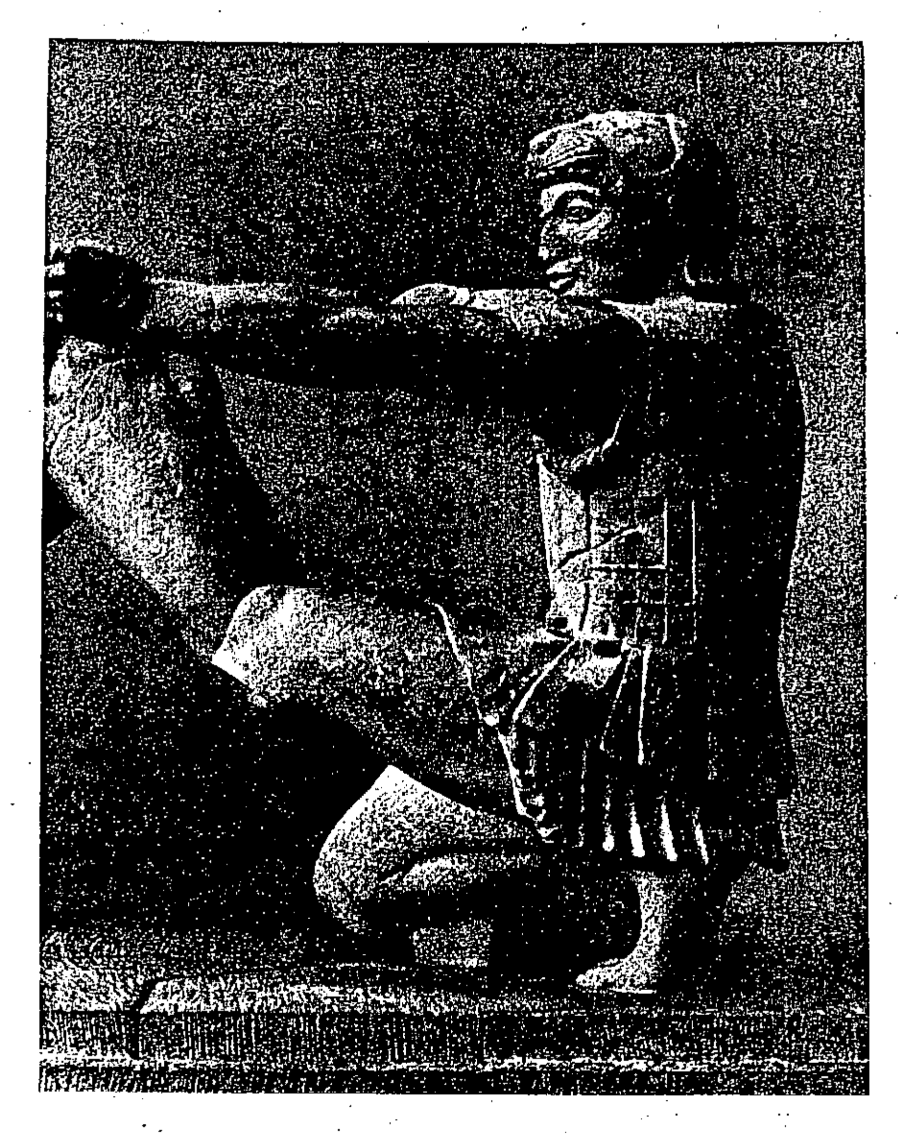
— «Réflexions et hypothèses sur les origines de la monnaie», *Revue de numismatique*, 17 (1955), pp. 5-23.

— *Le monde grec et l'Orient*, tomo I, París, 1972; tomo II (en colaboración con Cl. Mossé y P. Gourkowsky), París, 1975.

Capítulo segundo

EL MILITAR

Yvon Garlan



Heracles disparando, figura de mármol de Egina (frontón oriental). Primer cuarto del siglo v

Guerra y paz

El hombre griego estuvo seguramente habituado a la guerra y fue incluso belicoso. Esto puede demostrarse sin dificultad y de diversas maneras. En la medida en que nuestra documentación lo permita, se podrá contabilizar la frecuencia de las guerras para percatarse, por ejemplo, que la Atenas clásica se dedicó a la guerra dos años de cada tres, sin disfrutar nunca de la paz durante diez años seguidos; a lo que hay que añadir la inseguridad crónica provocada por diferentes formas más o menos legales de violencia en tierra y mucho más aún por mar (actos de represalia, derecho de naufragio, piratería privada, semipública o de carácter francamente estatal). Arqueológicamente hablando, habrá que recordar paralelamente las fortificaciones costosamente levantadas alrededor de los principales centros de residencia y de poder (tratando de imaginar lo que representaba antiguamente el hecho de vivir en una ciudad «cerrada»), y otras de diversa índole que se encontraban en el campo (torres de vigilancia y para habitar, puestos de control, refugios), sin olvidar que la gran mayoría de monumentos y obras de arte que ornaban los grandes santuarios y las plazas públicas eran ofrendas de vencedores. La documentación epigráfica demostrará el carácter temporal y precario de los tratados por los que se ponía fin a las hostilidades durante periodos limitados a cinco, diez o treinta años, como si la paz se sintiera de entrada como algo débil o se concibiera como una especie de prolongación de una tregua.

Sólo a los historiadores griegos la guerra les parece verdadera-

mente un asunto digno de memoria. La guerra procura el tema unificador de sus obras (las Guerras Médicas para Heródoto, la Guerra del Peloponeso para Tucídides, el imperialismo romano para Polibio) o regula, por lo menos, sus relatos de los acontecimientos. En la existencia cotidiana, la guerra es una preocupación constante para los ciudadanos: participar en ella es una obligación que, en Atenas, comprendía, desde los diecinueve hasta los cincuenta y nueve años de edad (en el ejército activo hasta los cuarenta y nueve, luego se pasaba a la reserva); decidir sobre la guerra constituye en cualquier sitio la atribución mínima de las asambleas populares. La imposición del modelo guerrero se conforma a todos los niveles y en todos los terrenos: en la vida familiar, en las pinturas de los vasos áticos donde aparece la imagen del soldado, es la figura central en torno a la cual se organizan las relaciones internas del *oíkos*; en la vida religiosa, las divinidades del Olimpo están dotadas, cada una de una función militar específica; en la vida moral, el valor de un hombre de bien *(agathós)*, su *aretê*, consiste ante todo en el valor razonado que manifiesta tanto en su fuero interno como luchando contra las pasiones mezquinas o como en el campo de batalla donde le aguarda la «hermosa muerte», lo único con un significado social.

A pesar de su activismo guerrero, el hombre griego sin embargo no puede definirse como un *homo militaris* si se entiende por ello una persona que gusta de la violencia por la violencia, indiferentemente de las formas que revista y de los objetivos que se persigan.

La guerra civil *(stásis)* que opone entre sí a los miembros de una misma comunidad política, concebida a imagen de la familia, se consideraba unánimemente como desastrosa e ignominiosa. Sólo se valoraba la guerra *(pólemos)* intercomunitaria, y no de una manera incondicional. La guerra desenfrenada y salvaje, la de los lobos, se consideraba desde luego como una transgresión escandalosa *(hýbris)* de las normas de convivencia, dicho de otra forma, de justicia, que los hombres debían de respetar tanto entre ellos como respecto de los dioses. Por el contrario, la verdadera *pólemos* no podía prescindir de determinadas reglas: declaración de guerra con la debida forma, realización de sacrificios adecuados, respeto de determinados lugares (los santuarios), personas (heraldos, peregrinos, suplicantes) y actos relacionados con los dioses (juramentos); respetar la autorización dada al vencido para retirar a sus muertos y, en cierta medida, había que abstenerse de crueldades gratuitas. Esto es verdad sobre todo para las guerras entre griegos, criticadas por principio —sin efecto aparente— hasta el siglo IV por los apóstoles del panhelenismo; pero es igualmente cierto, más o menos, para las guerras hechas contra los bárbaros, guerras justas por definición. Las guerras llevadas de esta manera no suponen ningún deshonor por el derramamiento de sangre ni exigían ningún rito de purificación final de los combatientes. Semejantes «leyes», consideradas comunes para los griegos, o sea para el conjunto de la humanidad, contribuían, pese a su imprecisión y las numerosas excepciones de que fueron objeto, a reducir el alcance de los conflictos.

Por otra parte, imaginar que la guerra inflamó siempre la totalidad del mundo griego supondría ceder a un error de enfoque. No hay que olvidar nunca que, por simples razones documentales, el hombre griego que nos es familiar y del que ante todo vamos a hablar, es el de Atenas y, en menor medida, el de la Esparta clásicas, y que se vio implicado en grandes enfrentamientos de carácter imperialista, pero no el de la Grecia «profunda» repartida en más de un millar de pequeñas ciudades que, en general, llevaron una existencia modesta al margen y fuera del alcance de las grandes potencias. Lo que aquí podemos entrever son conflictos localizados que oponían entre sí a ciudades limítrofes con objetivos y medios muy limitados. A pesar de su multiplicidad, estos conflictos sólo debían provocar débiles desgarros, pronto reparados, en un tejido finamente urdido. Lo mismo sucedería con los diversos actos de «piratería». La conclusión de alianzas podía, desde luego, ensanchar los desgarros; pero incluso en este caso debemos tener cuidado con exagerar los efectos, en la medida en que, por regla general, se limitaban sólo a contribuir con el envío de un contingente de socorro para la defensa del territorio de los aliados y no implicaban la apertura de hostilidades directas contra los agresores. Nada indica, por ejemplo, que la época arcaica fuera globalmente tan belicosa como las épocas siguientes. Todas estas limitaciones, de hecho o de derecho, nos ayudan a comprender que la omnipresencia de la guerra en ningún modo significa que el conjunto de Grecia se haya encontrado en permanente conflicto a sangre y fuego.

A la visión militarista de la historia griega se opone, en fin, el eminente lugar reservado a la alabanza de la paz en la opinión pública y en la obra de los teóricos. Se podría manejar un vasto florilegio, muy repetitivo, desde Homero hasta el final de la época helenística, de textos que celebran los beneficios de la paz. Encontramos siempre el mismo tópico: la paz significa abundancia, vida agradable, alegría, el goce de los placeres sencillos de la existencia; la guerra es abstinencia, esfuerzo *(pónos)*, dolor y aflicción. Paralelamente, en el plano conceptual, encontramos la siguiente afirmación de Platón: «es preciso que cada uno pase en paz la mayor y mejor parte de su vida» (*Leyes*, VII, 803d), o esta otra de Aristóteles: «la

paz es el fin último de la guerra, y el ocio el del negocio» (*Política*, VII, 1334a), lo cual les impedía hacer un modelo de Esparta donde se invertía esta relación.

A la luz de lo anterior ¿puede deducirse que se enfrentaron y triunfaron sucesivamente ambas corrientes, de belicistas y pacifistas igualmente convencidos, por razones de principio, de la justeza absoluta de su respectiva causa? Desde luego que no. Primero, sencillamente, porque las estimaciones más tajantes sobre este punto o bien se tratan sólo de declaraciones de circunstancias, refutadas a veces en el mismo autor por aseveraciones en sentido contrario, o bien aluden únicamente a la oportunidad de tal o cual guerra pero no sobre la guerra en sí (por eso no tenemos noticia de ningún ateniense que, en el siglo v a.C., se opusiera al imperialismo como tal). Luego, porque la paz sólo se la consideraba desde el punto de vista personal, hedonista y, hasta podría decirse, existencial, sin ninguna consideración de carácter propiamente humanitario y sin ningún deseo de ver cambiar en este aspecto las bases de la sociedad o la naturaleza del hombre. La paz constituye tan sólo el resultado particularmente agradable, que debe coronar las pruebas de la guerra. La paz se corresponde con la ocasión en que el campesino experimenta el placer de cosechar y consumir los frutos de sus duros trabajos. Semejante concepto de la paz no contradice para nada la necesidad, la racionalidad y la grandeza de la guerra; al contrario, tiende a justificarla asignándole como fin último la felicidad.

Funesta en sí misma, la guerra socializada puede así cargarse positivamente con todos los valores que invoca la élite cívica.

Las causas de la guerra

«Porque si alguien piensa que conviene hacer la guerra a los que obran justamente, por lo menos no lo confesaría» declara Alcibíades que no por nada había asistido a la escuela de los sofistas, en el diálogo platónico que lleva su nombre (109c).

A partir de este principio complementario de las «leyes» recordadas antes, o mejor a partir de esta petición de principio que nada tiene de específicamente griego, se desarrolló toda una casuística que desembocaba en la composición de repertorios de pretextos, como el que propone el autor aristotélico de la *Retórica a Alejandro* a principios del siglo III a.C.

Después de haber sido víctima de injusticias en el pasado, hay, con las circunstancias favorables, que castigar a los que hayan cometido estas injusticias; o que, al ser actualmente víctima de una injusticia hay que hacer la guerra por uno mismo o por los bienhechores, o socorrer a los aliados víctimas de una injusticia, bien sea por interés de la ciudad, por su gloria, por su poder, o por cualquier otra razón de este tipo. Cuando incitamos a la guerra, hay que presentar el mayor número posible de estos pretextos (1425a).

A juzgar por lo que nos dicen los historiadores griegos a propósito de las ofensas oficialmente invocadas por los beligerantes con ocasión de cada conflicto, hay que reconocer que no faltaba imaginación al respecto y que no se vacilaba en recurrir a cualquier medio: agresión territorial, ataques a las vías de avituallamiento, violación de acuerdos, establecimiento de regímenes odiosos, cualquier forma de amenaza real o potencial, sacrilegio, ofensas para ensuciar la gloria de una ciudad, todo valía para invocar el derecho que a uno le asistía y para defenderse... con el ataque a ser posible.

Los historiadores griegos intentaron poner un poco de orden en este heterogéneo arsenal de argumentos y de argucias y de introducir algo de perspectiva: Heródoto combinando de diferentes maneras la voluntad divina, la venganza de las ofensas sufridas en un pasado más o menos lejano y los cálculos políticos; Tucídides designando, más allá de los «motivos de resentimiento y controversias» acumulados en vísperas de la Guerra del Peloponeso, el «motivo más auténtico y menos confesado», constituido por el temor de los espartanos ante el crecimiento del poderío ateniense; Polibio distinguiendo entre las causas profundas de un conflicto, su pretexto y su punto de partida. Pero todas estas reflexiones fallan en algún aspecto y no conducen nunca a enjuiciar de manera explícita las causas del fenómeno de la guerra en cuanto que tal.

Sin embargo, un juicio como este no falta en la literatura griega. Aparece esencialmente, pero no sólo, en Platón y Aristóteles, los cuales no excluyeron la guerra (tampoco la esclavitud) de sus respectivos proyectos de sociedades ideales y no pudieron tampoco evitar la explicación de su existencia. Las respuestas que dan son convergentes y poseen una aparente simplicidad: la causa de la guerra sería el deseo de «tener más», de adquirir, según el primero, riquezas y eventualmente esclavos; para el segundo, esclavos sobre todo, y, para ambos, procurarse alimento en el mundo animal y en el estadio precívico de la humanidad (una vez desaparecida la abundancia natural de la edad de oro o la sencillez de las costumbres primitivas). Entiendo que las palabras «riquezas» y «esclavos» pueden tener un sentido más o menos metafórico. Pero eso no modifica en absoluto la perspectiva global de nuestros dos filósofos: la

guerra la consideran esencialmente el arte de adquirir, por la fuerza suplementarios para vivir, bajo forma de subsistencia, de dinero o de agentes de producción, como la paz es el arte de disfrutar de todo eso.

Los historiadores modernos se encuentran, por tanto, ante el siguiente dilema: el de atribuir a la guerra en la antigua Grecia una única causa de naturaleza económica o causas múltiples y heterogéneas (políticas, religiosas, ideológicas, económicas). La mayoría, haciendo del eclecticismo virtud, han optado por esta última solución, aun a riesgo de admitir la importancia de las condiciones y consecuencias económicas de la guerra y, en ocasiones también, a reservas de recuperar una unidad de explicación subsumiendo la diversidad de los motivos de resentimiento bajo una misma pulsión profunda, como el espíritu agonal de los griegos, o sea la combatividad natural de la especie humana. Pero ¿acaso es un buen método zanjar así, abruptamente, la documentación antigua, rechazando con ello un punto de vista en beneficio del otro? ¿no sería mejor intentar comprender su coexistencia distinguiendo los niveles en que se sitúan uno y otro en el conjunto de las estructuras sociales?

Por esa razón conviene que recordemos primero, en términos muy generales, el cometido fundamental que tuvo en el mundo griego la presión física y jurídica, calificada generalmente como extraeconómica: por una parte, en el interior de las ciudades, la presión derivada de la extorsión provocada por un exceso de producción que permite a los ciudadanos realizarse como tales en detrimento de una mano de obra dependiente; por otra, en el exterior de las ciudades, bajo forma de una expansión que constituye el principal modo de crecimiento económico y la vía principal para resolver las contradicciones internas. Todo se realiza en virtud de una «ley», nunca puesta en duda, según la cual el derecho del vencedor para apoderarse de la persona y los bienes del vencido constituye el mejor título de propiedad.

En este contexto, algo característico de las sociedades precapitalistas (y que se halla, por ejemplo, en siglos pasados en las de la zona sahelonigeriana), las nociones de riqueza y poder no podían por menos de estar íntima y orgánicamente unidas. Su amalgama constituye los cimientos de la política en el sentido griego del término (el arte de vivir en la *pólis*): cada uno de estos conceptos se presenta con frecuencia con la forma del otro y se materializa por mediación suya. De este modo se van tejiendo una serie de intrigas originales que proliferan en la esfera política (en el sentido moderno, limitado, del término) y que se alimentan con todas las formas de sublimación que engendran el sentido del honor y la voluntad

de competición, con todos los riesgos que pueden suscitar el azar y el talento relativo de los protagonistas. Tal y como lo reconocieron los propios historiadores griegos, las relaciones internacionales, con todas sus vicisitudes, están pues «preñadas» de economía, aunque la parte que emerge es, por lo general, de naturaleza diferente. Sólo esta manera de ver evita, en mi opinión, endurecer la oposición entre las causas económicas y no económicas de la guerra. El complejo político-militar, con los valores que le son propios, se inserta así lo mejor posible en las estructuras socioeconómicas de las ciudades griegas.

Las motivaciones de los combatientes

Cualesquiera que fuesen las causas proclamadas de un conflicto, lo que parece en todo caso haber contado sobre todo a los ojos de los interesados eran sus previsibles repercusiones, concretas e inmediatas, sobre sus condiciones de vida.

En la mejor de las hipótesis, la de una guerra ofensiva y victoriosa, se calculaban los beneficios que podían sacarse no tanto en forma de dinero cuanto de botín de lo más diverso: prisioneros, a los que se prefería liberar mediante pago de rescate o venderlos a traficantes de esclavos antes que servirse de ellos para engrosar la propia reserva de población servil; ganado capturado en los campos; productos de las cosechas hechas o por hacer; objetos preciosos (metal labrado o acuñado, tejidos) y hasta toda clase de objetos utilitarios (herramientas, mobiliario, etc.). El reparto de este botín, al que pueden añadírsele conquistas territoriales y tributos más o menos regulares, constituía un problema esencial y siempre delicado de resolver, como lo demuestran los tratados con que se regula, anticipadamente, la distribución a prorrateo entre los aliados de sus contingentes o en función de la naturaleza, mueble o inmueble, de los bienes capturados. Desgraciadamente no se conoce demasiado cómo se realizaba en detalle el reparto, una vez deducidas las partes de honor eventualmente concedidas a los combatientes más valerosos así como las armas, riquezas y, en ocasiones, tierras consagradas a tal o cual divinidad en forma de primicias y diezmos. Parece que al Estado le correspondían especialmente (además de los tributos y los territorios conquistados) los metales preciosos fruto del pillaje o de la venta de prisioneros. A los soldados les tocaban los bienes de consumo y de equipo; a sus jefes, objetos de calidad, aunque no fuera más que por compensar del dinero desembolsado para mejorar la soldada de sus tropas o para asegurar su armamento y mantenimiento. Es muy difícil saber con precisión cuánto in-

tentaba aprovecharse de las circunstancias cada una de las partes para sobrepasar sus derechos y en qué medida debieron variar los usos según las épocas y según las ciudades. Así, en Esparta la costumbre era que un rey recibiera el tercio del botín obtenido bajo su mando. Aunque no formaran parte de las declaraciones oficiales, todas estas perspectivas de enriquecimiento individual y colectivo, cuando parecían razonablemente concebibles, empujaban a la guerra e influían poderosamente en la moral de las tropas. Este es el caso de Atenas en 414 a.C. cuando parte la expedición a Sicilia:

> Todos por igual —cuenta Tucídides (VI, 24, 3)— fueron presa del deseo de partir: los mayores porque pensaban que un ejército tan numeroso, una de dos, o bien sometería el territorio contra el que zarpaban, o, por lo menos, no podría ser derrotado; la juventud, por afán de ir lejos, ver y conocer y porque confiaban volver sanos y salvos; y la gran masa de soldados porque esperaban traer de momento dinero y conseguir además (para el Estado) una potencia que les garantizara una soldada indefinida

o sea, salarios militares y también salarios civiles que se pagaban a los ciudadanos por ejercer magistraturas diversas.

Sin embargo, es en situaciones opuestas donde las motivaciones de los combatientes nos han sido descritas con más frecuencia: cuando se trataba para ellos de rechazar una invasión enemiga y garantizar su propia salvación.

Lo primero, y a veces lo único, que estaba en juego en las operaciones militares era el territorio en que los agresores saqueaban y devastaban todo lo que técnicamente podían y que, además, les parecía políticamente adecuado. Cualquier ciudad reaccionaría entonces vivamente, a no ser que no pudiera por razones puramente materiales, porque la mayoría de los ciudadanos era más o menos propietaria de tierras, incluso en una ciudad tan «mercantil» como Atenas a finales del siglo v a.C. Todo ataque al territorio provocaba pues una ruptura más o menos grave del equilibrio económico y, de rechazo, del equilibrio social de la comunidad que corría el riesgo de convertirse en víctima del hambre, o por lo menos de disensiones internas entre los que sufrían tal situación y los que no. Era tanta la importancia de este problema que los legisladores, para mejor asegurar la concordia entre los ciudadanos, podían procurar que sus propiedades fueran equitativamente repartidas en relación con las fronteras para que así todos se sintieran igualmente implicados en su defensa. También influía en este sentido el conjunto de los valores sociales, especialmente los religiosos, vinculados a la posesión de la tierra.

Prescindiendo de la relación puntual de fuerzas, las respuestas variaban según la idea que se tuviera de los intereses superiores de la ciudad. Durante mucho tiempo, en un marco de vida más o menos autárquico, se intentó terminar lo más rápidamente posible con las incursiones mediante la apertura de negociaciones o provocando una batalla decisiva en campo abierto. A esto se opuso resueltamente Pericles al principio de la Guerra del Peloponeso, con gran daño de los invasores capitaneados por Arquidamo, rey de Esparta, y con gran irritación de los atenienses que a duras penas se dejaron persuadir para replegarse masivamente tras los Muros Largos, que unían la ciudad con El Pireo, se les hizo ver que era la única forma, aunque dolorosa, de salvar lo esencial, es decir el imperio marítimo de Atenas. Podrían señalarse otros ejemplos de la estrategia «al estilo de la de Pericles» por parte de ciudades plenamente interesadas o que se veían obligadas por un tercero a sacrificar la defensa del territorio por la de las fortificaciones urbanas, igual que, después del siglo v, se continuó recurriendo de vez en cuando a batallas planificadas. Sin embargo, en conjunto, tendió a prevalecer una estrategia más sutil y compleja que pretendía conciliar ambos imperativos: de la defensa, la del territorio se garantizaba, en la medida de lo posible, con la construcción de fortificaciones rurales y la realización de escaramuzas que no comprometieran la seguridad del núcleo urbano. Esta era una estrategia difícil de acometer, como se puede ver por la lectura del *Poliorcético*, pequeño manual compuesto por Eneas Táctico a mediados del siglo IV, donde vemos ciudadanos desesperados antes de irse individualmente a sus respectivas propiedades en el campo para salvar lo salvable, impacientes luego por pelearse con el enemigo, aun a riesgo de caer en emboscadas, antes de que sus jefes consiguieran reagruparlos en formaciones de combate e impartirles las precauciones más elementales.

En última instante, no quedaba otra posibilidad que la de asegurar a toda costa la protección de la aglomeración urbana, cuyas fortificaciones, cada vez más necesarias por las mutaciones militares del siglo IV, no dejaron desde entonces de crecer en potencia y complejidad para poder adaptarse al grado de perfeccionamiento de las máquinas de asedio y al desarrollo de la práctica del asalto. Sólo Esparta se preciará, hasta el comienzo de época helenística, de poder prescindir de tales ingenios y de deber su seguridad a «una corona de guerreros y no de ladrillos» (Plutarco, *Moralia*, 228e). Extremo en el que coincidía también Platón al consentir como mucho en la adaptación con fines defensivos de la pared exterior de las casas de la periferia, pero no por Aristóteles, que debía expresar mejor la opinión general: «porque pensar que las ciudades no deben rodearse de murallas equivale a buscar un territorio

fácil de invadir y a allanar los lugares montañosos; es como si no se rodeara de murallas a las viviendas particulares por temor a que sus habitantes se hagan cobardes» (*Política*, VII, 1331a).

Todavía más que una batalla con un plan organizado, un asedio es una prueba crucial que moviliza todas las energías de los combatientes y del conjunto de los habitantes: porque una toma por asalto suponía las matanzas ciegas y saqueos inherentes a este género de operación, y a menudo también la aniquilación de la comunidad por quedar reducida a la esclavitud. Una vez más, gracias al tratado de Eneas Táctico, podemos medir la angustia y grado de exaltación de los sitiados, así como lo ingenioso de las medidas tomadas en tales circunstancias: no únicamente contra el enemigo exterior, sus máquinas y tretas, sino también contra el enemigo interior, es decir los opositores al régimen dispuestos a traicionar para ganar. En un clima de extrema tensión, el sentimiento patriótico se identificaba entonces plenamente, en el corazón de los ciudadanos, con la salvaguardia inmediata de su persona, su familia, su posición social y sus bienes.

En las motivaciones de los combatientes prevalece pues una concepción «material», concreta y emotiva a la vez, de la patria, lo cual evidentemente no quiere decir que fueran incapaces de elevarse, por encima de sus intereses personales, a un nivel más alto de abstracción. Respecto a nuestros contemporáneos, especialmente habituados a una mayor mistificación en este punto, dicha motivación podrá quizá parecer algo limitada. Sepamos al menos saborear su frescura y autenticidad.

Función militar y situación social

Una concepción semejante tenía como corolario, al revés de lo que suele ocurrir en nuestros días, el hecho de que las obligaciones militares de los miembros de la comunidad eran, en principio, proporcionales a su situación social.

Podemos encontrar en Grecia algunas huellas y restos de la triple funcionalidad indoeuropea tan bien analizada por G. Dumézil, que concibe el orden cósmico y el orden social como el resultado de la superposición de tres funciones de soberanía, de fuerza y de fertilidad. En el universo mítico, en particular, podemos así distinguir divinidades como Ares y Atenea, cuyos atributos primitivos enlazan con la segunda función, numerosos héroes como Heracles, Tideo, Partenope y Aquiles, cuyas gestas ilustran el destino del guerrero, así como de las colectividades de carácter netamente militar, como las de «Hijos de la siembra» en Tebas (*hoi Spartoi*, es decir los nacidos de los dientes del dragón que sembró Cadmo, ancestros de la nobleza tebana), los Flegieos en Orcómeno de Beocia, los Egeidas de Esparta, los Geneneos en Cólquide o la de los Gigantes enemigos de los dioses. La dualidad de la función guerrera por relación a la función de soberanía, según se despliegue por sí misma o que acepte colaborar en posición subordinada al mantenimiento del todo, o que se ejerza de manera ordenada o desordenada, servirá para explicar la antítesis de Ares y Atenea, de Heracles y de Aquiles, o la oposición hesiódica entre la raza de bronce y la de los héroes. Fosilizada en un rito de época clásica, se pensará en descubrir tal o cual tripartición significativa: como en la ofrenda al joven cretense por su amante de una copa, de una armadura y de un buey.

Pero lo que predomina en la historia griega, desde las tablillas micénicas del siglo XIII a.C. y los poemas homéricos del siglo VIII a.C., es algo muy diferente: es una concentración de las capacidades y responsabilidades militares en la cúspide de la jerarquía social, en manos de una élite que en el campo de batalla desempeña una función determinante, proporcional a su función en materia política y económica. A esta élite le corresponde alardear, en primera fila, de su riqueza, de su poder y de su valor, mientras que el pueblo se limita a ir en un segundo plano, en formación compacta, para apoyar y aplaudir las hazañas de los campeones. Clase que tiene el privilegio de las armas forjadas por los dioses que los asisten, de los escudos gigantescos y sobre todo de los carros de guerra (¡sin perjuicio de servirse de ellos —en Homero— de manera aberrante o como simples medios de transporte!). Casta que se lleva la mejor parte del botín común: bellas cautivas y objetos preciosos. Las sociedades aristocráticas situadas en los umbrales de la historia griega estaban, pues, sometidas a una hegemonía global y funcionalmente indiferenciada, aunque las virtudes guerreras eran las más apreciadas y las que se expresaban con mayor autonomía.

La formación de las ciudades, iniciada en el siglo VIII, conduce progresivamente a la fijación de nuevas relaciones comunitarias. Pero esta mutación, que se sigue muy mal en detalle, no modificó el principio de distribución de las funciones militares entre los miembros de un cuerpo civil que se irá ensanchando más o menos a lo largo de los siglos según el régimen que se adopte.

En lo sucesivo se es soldado en la medida en que se es ciudadano y no a la inversa. El ejercicio de la fuerza armada constituía, no el origen, sino la expresión privilegiada de los diferentes aspectos de la cualidad de ciudadano. Así, el primer nivel venía determinado por la capacidad económica de los individuos para dotarse personalmente del armamento adecuado. Pero, en sí, esta capacidad

no determinaba el rango civil. Por eso en Atenas la clasificación censataria de los ciudadanos y las atribuciones políticas correspondientes se fundaban en la importancia de sus rentas y no en criterios de carácter militar: sencillamente resultaba natural que determinado servicio sólo fuera exigible a los que ocupaban determinado lugar en el censo. Esparta, en torno a la cual se creará en el siglo IV una exagerada fama militarista, no era una excepción a este respecto. Lo que, en Esparta, condiciona la entrada en el cuerpo de los «pares» *(hómoioi)*, es (además del nacimiento) la posesión de un gran terreno cultivado por los ilotas y la posibilidad, que se deriva de ello, para invertir una parte proporcional en las comidas en común; el comportamiento en el combate sólo se tenía en cuenta como elemento negativo, es decir, como origen de la descalificación social. Resulta significativo que cuando la Esparta helenística quiere poner remedio a su «oligantropía», mediante la integración en el ejército de algunos ilotas, el criterio para proceder al reclutamiento será censatario y no en función de la valentía.

Veamos ahora, una vez establecido este principio, cómo se refleja concretamente en la vida militar.

El modelo hoplita

La manifestación más evidente del proceso de formación de la ciudad es la aparición de un nuevo tipo de combatiente: el hoplita.

La protección del hoplita está asegurada por las grebas, un casco y una coraza de bronce, así como por un escudo circular de 80 a 90 cm de diámetro, hecho también de bronce o de un armazón de madera o mimbre y recubierto de piel. La principal originalidad de este *hóplon*, que constituirá el arma emblemática de los hoplitas, consistía sin embargo en no colgarse del cuello por una correa, sino por llevarse en el antebrazo izquierdo, embrazado por una abrazadera central de bronce y una correa periférica como asidero. De esto se derivaban dos consecuencias esenciales. Por un lado, el hoplita sólo disponía de su brazo derecho para manejar sus armas ofensivas: una lanza de madera, de una longitud aproximada de 2,50 m, provista de una punta y de un contrapeso de hierro o de bronce, así como una espada corta para la lucha cuerpo a cuerpo. Por otro, la protección de su flanco derecho, relativamente descubierto, tenía que asegurarse por un compañero de fila dentro de una falange suficientemente compacta (habida cuenta asimismo de la limitación de visibilidad y agilidad de los combatientes impuesta por el casco y la coraza). Hay que admitir que esta doble in-

novación técnica y táctica coincide con una extensión del reclutamiento a todos los que estaban en condiciones de dotarse de ese armamento y, por tanto, con una relativa ampliación del cuerpo cívico más allá de los límites de la aristocracia tradicional.

La protohistoria de este tipo de falange de hoplitas sigue siendo muy controvertida. ¿En qué fecha aparece, a mediados del siglo VII? ¿De repente o después de un periodo de tanteos? ¿Representa una revolución completa en relación con las modalidades de combate precedentes? ¿Fue causa o consecuencia de las mutaciones sociopolíticas contemporáneas y, en concreto, del surgimiento de la tiranía? ¿Qué ocurrió con la caballería que, según Aristóteles, había sido el arma favorita de las primeras ciudades aristocráticas? Estas son algunas de las preguntas que continúan planteándose los historiadores modernos y que yo me limito a recordar aquí para centrarme en lo que sucede en época clásica, periodo mucho mejor documentado.

El armamento del hoplita, con el tiempo, se simplificó y aligeró. Por lo general desaparecieron los brazales, las musleras o quijotes, el tonelete o faldellín antiflechas, así como la segunda lanza utilizada como jabalina, elementos que a veces figuran en las representaciones arcaicas. La coraza modelada de bronce se sustituye por una casaca de lino o cuero reforzada con piezas metálicas. El conjunto, sin embargo, seguía requiriendo una inversión importante, de al menos cien dracmas áticas, lo que representaba aproximadamente el salario trimestral de un obrero medianamente cualificado. En la Atenas del siglo V, un esfuerzo económico así sólo podía exigirse a ciudadanos que pertenecieran a una de las tres primeras clases censatarias, entre las que la tercera, la de los zeugitas, constituía el grueso de los efectivos. Criterios de selección así, en el interior del cuerpo civil, debían de existir un poco en todas partes, por lo menos allí donde esto no se limitaba, como en Esparta, a los que precisamente estaban en condiciones de armarse como hoplitas.

La prueba decisiva que los aguardaba era una batalla con un plan preconcebido, que solía denominarse *agón*, igual que el certamen atlético y que globalmente estaba organizada de la misma manera, con sacrificios preliminares (con diferentes niveles de progresión), enfrentamiento en un campo delimitado, y acciones de gracias acompañadas de ofrendas con frecuencia análogas (coronas, trípodes). El combate se desarrollaba lealmente, conforme a prácticas muy ritualizadas, sin buscar ningún efecto sorpresa.

Una vez que, más o menos tácitamente, se había convenido con el enemigo un punto de encuentro, muy igualado, como por ejemplo una llanura labrantía, se formaba la falange con varias filas (ocho por regla general) para poder ejercer una presión colectiva y

asegurar que se cubrían automáticamente los vacíos. Los intervalos entre los combatientes eran menores de un metro, de manera que un ejército de dimensiones medianas, por ejemplo 10.000 hombres, se extendía unos 2,5 km. En las alas tomaban posición algunos contingentes de tropas ligeras y de caballería que se encargaban de oponerse a cualquier intento de desbordamiento y de contribuir, al principio y al final de la batalla, a crear confusión en las líneas enemigas. Después de asegurarse con un último sacrificio el favor divino, se iniciaba, en dirección al enemigo, distante unos centenares de metros, una marcha ordenada que solía terminar a paso ligero: los espartanos la realizaban en medio de un silencio impresionante, sólo al son de la flauta, mientras que otros la acompañaban con fanfarrias a base trompetas, gritos y peanes de ataque en honor de Ares Enialio. El choque se producía frontalmente y sólo daba lugar a unas pocas maniobras laterales, además de que la falange tenía una tendencia natural a avanzar oblicuamente hacia la derecha, por la sencilla razón de que cada uno de sus componentes tendía a desviarse imperceptiblemente por el lado opuesto al escudo en la dirección de su compañero de fila. Salvo por rotura accidental del frente, era en las alas donde se decidía el resultado de la batalla: la primera ala derecha que conseguía mantenerse provocaba poco a poco la dislocación de la falange contraria. Los jefes no podían modificar realmente el curso de los acontecimientos, por falta sobre todo de tropas de reserva, con lo que seguían el pánico, el desconcierto y una breve caza de los fugitivos. La batalla concluía, por parte del vencedor, con un peán de victoria en honor de Dioniso y Apolo, con la erección de un trofeo en el campo de batalla (un simple armazón de madera decorado con armas arrebatadas al enemigo), con el permiso para retirar a sus muertos y, de regreso a casa, con las preces acompañadas de sacrificios y banquetes.

La batalla de hoplitas, destinada a producir rápidamente un juicio sin apelación, se resolvía a menudo en una mañana y sólo mantenía momentáneamente a los ciudadanos alejados de sus ocupaciones cotidianas, dado que sobrevenía al término de una breve campaña, de unos días o, como mucho, de unas semanas; con buen juicio las hostilidades se colocaban en buena temporada, de manera que estuvieran garantizadas las cosechas y poderse apropiar de las del enemigo, de esta manera las preocupaciones por la intendencia se reducían al mínimo: bastaba pedir a los movilizados que se presentaran con algunas provisiones para el camino y, para lo demás, contar con el producto del pillaje o con la presencia espontánea de comerciantes encandilados por el negocio. Tampoco se requería mucha preocupación por la impedimenta ya que cada uno se presentaba con sus armas, trajes de campaña —que ni siquiera tenían el aspecto de uniformes, salvo las túnicas rojas que llevaban los espartanos—, y efectos personales cargados en una mula o llevados por un esclavo. La ruptura con la vida civil era verdaderamente mínima.

La atmósfera que reinaba en el ejército tampoco distaba mucho de la vida habitual. El arte de la persuasión se ejercía como en la asamblea, en forma de exhortaciones muy claras dirigidas al frente de las tropas inmediatamente antes del ataque. El mando supremo recaía sobre magistrados elegidos por todo el pueblo, como los diez estrategos atenienses, que a menudo actuaban colegiadamente, y sus principales ayudantes, los taxiarcos, puestos a la cabeza de los contingentes de las diferentes tribus, salvo en Esparta donde el mando recaía en los reyes o en algunos de sus parientes, rodeados por los «compañeros de tienda» que comprendían, entre otros, a los polemarcos elegidos y puestos a la cabeza de los diferentes regimientos. Una vez más la excepción es Esparta cuyo ejército, según dice Tucídides (V, 66, 4) «está compuesto poco más o menos por mandos jerarquizados», los oficiales subalternos en principio eran pocos, se mantenían durante el combate en la primera línea de sus unidades, llevaban sólo unas pocas insignias distintivas (penachos o plumas en el casco) y sus funciones no se prorrogaban automáticamente de una campaña a otra, no formaban por tanto ninguna casta profesional. Los hombres de la formación, dotados de armas idénticas, integraban unidades intercambiables, con excepción de los más jóvenes, que eran colocados en las primeras filas, y los más motivados, por ser los más interesados en el éxito de la operación, que ocupaban el ala derecha. En estas condiciones, la obediencia se basaba esencialmente en el consenso: los castigos, sobre todo de tipo corporal, estaban condicionados a un juicio en la debida forma ante un tribunal del ejército o, a ser posible, ante los tribunales ordinarios de la ciudad.

El valor de los hoplitas no era así fruto de una disciplina propiamente militar y, mucho menos, como hemos visto, de una pasión guerrera que no deja sitio para el miedo (como lo prueba la prontitud en admitir la derrota). Con vistas sobre todo a garantizar la cohesión de la falange, el valor se basaba en una solidaridad bien entendida; consistía en no abandonar a los compañeros de combate y, por tanto, en permanecer firmes en su puesto. Este sentimiento se inculcaba permanentemente a los *homoioi* espartanos a través de toda la organización comunitaria de su vida cotidiana. En Atenas se reforzaba igualmente mediante el reagrupamiento de los combatientes en tribus, es decir en *trittýes* (la tercera parte de una tribu). Podían así actuar plenamente en el seno de la falange rela-

ciones naturales de ayuda fundadas en el parentesco, la amistad y la vecindad.

Quizá por insistir demasiado en los aspectos lúdicos y gregarios de la batalla de hoplitas corramos el riesgo de olvidar la violencia de los choques individuales a que aquélla daba lugar, con pérdidas relativamente importantes estimadas en un 14 por 100 por parte de los vencidos y en un 5 por 100 por parte de los vencedores. La pelea estaba muy lejos de empujarse a codazos, como en la *mêlée* del rugby; para contener o repeler a la fila del adversario, los hoplitas tenían que luchar cuerpo a cuerpo con su enemigo inmediato con la lanza y luego con la espada. En el momento más agudo de la batalla, el choque colectivo se descomponía así en una serie de combates singulares. La diferencia con la edad heroica es que los hoplitas no tenían que ir ellos autónomamente en pos de la hazaña, como el caso de aquel espartano que quiso redimirse en Platea por haber sobrevivido en las Termópilas acusado por sus compatriotas de haber «abandonado la fila como un loco» porque «buscaba abiertamente la muerte para escapar a la vergüenza que pesaba sobre él», se encontró privado de honores (Heródoto, IX, 71). Como buen ciudadano, tendría que haber sometido su acción a cierta disciplina moral *(sōphrosýnē)* y tenido en cuenta los intereses de su colectividad.

Al modelo representado por la figura del hoplita, rigurosamente definido por relación al plano político y con tendencia a hacer valer la preeminencia de determinada élite social, conviene darle unos límites temporales. Aun cuando se continuaran celebrando más que nunca los méritos de este tipo de combatientes, en particular en las personas de los combatientes de Maratón, desde finales del siglo v se comienza efectivamente a hacer extensivo el reclutamiento, de hecho si no de derecho: en Esparta, a algunos de la clase de los inferiores; en Atenas, a los tetes, que constituían la cuarta y última categoría censataria. Por otra parte, en el plano militar, la falange hoplita (que, a decir verdad, raramente había intervenido sola, como en Maratón) tuvo que contar cada vez más con la infantería ligera y sobre todo con el cuerpo semiligero de los peltastas, antes de tener que admitir su inferioridad ante la falange macedónica. Simultáneamente crecía en el arte militar la importancia de la sorpresa, de la astucia, de la traición, de la habilidad técnica. Los contemporáneos fueron muy conscientes de ello, como Demóstenes que, en el año 341, en su *Tercera Filípica* (47-50), reconocía amargamente esta evolución. Sin embargo, hay que evitar pasar de un extremo a otro: la infantería de hoplitas continuará siendo, hasta en las ciudades helenísticas, un arma noble por excelencia, y durante un tiempo continuará desempeñando un papel esencial en las batallas llevadas según un plan previo que decidieron el curso de la historia.

Las obligaciones militares a lo largo y a lo ancho de la escala social

El resto de las demás formas de participación en la vida militar de la ciudad se sitúan en ambas partes del eje que hemos examinado.

En Grecia, la posesión de un caballo era un signo evidente de riqueza y pertenecer a la caballería era una distinción social, incluso en las regiones de vastas llanuras, como Tesalia, Beocia o Campania, más propicias a la cría caballar. En Atenas, parece que durante mucho tiempo se contó al respecto con la buena voluntad de los jóvenes aristócratas que tenían los medios suficientes para mantener una cabalgadura y el tiempo necesario para practicar la equitación, al menos tanto para la parada y la victoria en los concursos como para la guerra. Debido a los consejos de Pericles, los atenienses a mediados del siglo v se dotaron de una caballería regular, compuesta de 500 y luego de 1.000 ciudadanos (así como de 200 arqueros a caballo), a menos que esto no sucediera antes, a comienzos de ese siglo, cuando los vasos nos presentan las primeras escenas de examen para ingresar en la caballería. Quizá el único mérito de Pericles fuera institucionalizar el sistema de reclutamiento vigente en época clásica. El sistema consistía en la entrega de una determinada cantidad de dinero a una selección de jóvenes procedentes de las dos primeras clases censatarias (sobre todo de la segunda, que recibía precisamente el nombre de *hippeis*, caballeros); esta suma bastaba o, por lo menos, ayudaba para la adquisición de un caballo adecuado para el combate, cuya revaluación periódica se hacía constar en láminas de plomo, que han aparecido en gran número en el ágora. Se concedía además una subvención diaria para el mantenimiento del caballo. El enrolamiento en el cuerpo de caballería quedaba así reservado a una élite censataria determinada, cuyo prestigio quedó de manifiesto en el friso interior del Partenón hacia 440, antes de sufrir la restauración democrática de 401, a pesar de los alegatos públicos de Jenofonte hacia 360.

Desde el punto de vista militar, la caballería griega siempre fue limitada debido a su incapacidad de abrir brecha en la formación de hoplitas. Aunque la caballería disponía de lanzas cortas que podían usarse como jabalinas, provista a veces de espuelas y corazas ligeras, pero privada de estribos y de sillas rígidas y con la desventaja añadida por la ausencia de herraduras en las cabalgaduras, la ca-

ballería sólo podía, por lo general, servir para tareas de exploración y hostigamiento; con unos efectivos equivalentes a lo sumo, en la mayoría de las ciudades, a la décima parte de una falange. Los espartanos fueron especialmente remisos en esta materia porque esperaron al año 424 para dotarse de una caballería de 400 jinetes.

Los atenienses más ricos, pertenecientes en su mayoría a la primera categoría censataria de los pentacosiomédimnos, tenían como misión específica contribuir al armamento naval. En un principio, quizá procuraran ellos mismos los barcos en el marco, muy mal conocido, de las naucrarías y, después de la instauración de la trierarquía, cuidaban del mantenimiento y funcionamiento de las trirremes construidas por el Estado. Esta liturgia, asumida periódicamente en función de las necesidades, resultaba muy onerosa porque alcanzaba a veces casi las 6.000 dracmas. Hubo así que habilitar la manera de repartir mejor la carga: primero, al final de la Guerra del Peloponeso, entre los dos trierarcos, luego, en 357, asignándosela a los grupos llamados simorías. Las demás exacciones con finalidad militar recaían sobre numerosos zeugitas: en principio se trataba de contribuciones *(eisphorai)* excepcionales, pero que se fueron haciendo más o menos regulares a partir de la Guerra del Peloponeso y cuya percepción se facilitó, a partir de 378-377, mediante la creación de las simorías, basadas en las simorías de los trierarcos, donde los fiadores eran los más ricos. A partir de la segunda mitad del siglo IV se contó igualmente con donaciones voluntarias *(epidóseis)* procedentes de las mismas categorías sociales, recompensadas con hermosos decretos honoríficos. Estas eran las principales posibilidades internas de financiación militar en las ciudades cuyos ingresos regulares dejaban poco saldo.

Muchos ciudadanos atenienses que pertenecían a la última clase censataria (más de la mitad de la ciudadanía) sólo podían prestar un servicio personal, limitado durante mucho tiempo a las armas más desprestigiadas. Este era el caso de las tropas ligeras: lanzadores de jabalina, arqueros y honderos, cuya intervención al margen de la falange de hoplitas fue, hasta el siglo V, de poca eficacia, además de que su forma de actuar a distancia estaba moralmente devaluada, hasta el punto de que la encontramos prohibida en alta época arcaica en un acuerdo entre los calcideos y los eretrios cuando se peleaban por la llanura de Lélanto. Los arqueros, en particular, tuvieron muy mala fama desde Homero a Eurípides; un personaje de este dramaturgo estigmatiza a Heracles en estos términos:

> Nunca embrazó un escudo con su izquierda ni hizo frente a una lanza, sino que con el arco, el arma más cobarde, siempre estaba presto para huir. El arco no es la prueba de bravura para un guerrero, sino que consiste en quedar firme en su puesto y en ver, sin bajar ni desviar la mirada, moverse ante él un campo de lanzas enhiestas (*Heracles*, 159-164).

A partir de la guerra del Peloponeso, y sobre todo con la multiplicación de los peltastas armados de jabalinas y de un escudo pequeño *(pélta)*, se hizo cada vez más evidente que, en ocasiones, las tropas ligeras podían aventajar a los hoplitas y que en numerosas circunstancias se imponía su utilización (protección de límites territoriales, guerra de asedio). Los prejuicios que rodeaban a este tipo de tropa se fueron así disipando con la evidencia de los hechos pero sin llegar a desaparecer totalmente.

A las mismas categorías sociales pertenecían los remeros que, arrinconados en sus bancos de boga, garantizaban la propulsión de las trirremes antes y durante el combate. La clase de los tetes atenienses, destinados a servir como remeros, que por sí sola apenas hubiera conseguido llenar doscientas o trescientas naves, se vio reforzada por la presencia de numerosos extranjeros. De su capacidad de maniobra dependía el éxito del abordaje con el espolón, que era el fundamento de la táctica naval, ya que la decena de hoplitas embarcados en cada trirreme sólo servía para completar los efectos del abordaje. Se puede decir que los remeros llegaron a constituir una pieza maestra en el desarrollo del imperialismo marítimo ateniense inaugurado con la prestigiosa victoria de Salamina en 480. Sin embargo, no gozaron de una buena reputación en la opinión de los aristócratas, como se ve por la expresada en vísperas de la guerra del Peloponeso en la *Constitución de los atenienses* del «viejo oligarca» o, más tarde, en la obra de Platón. Otras ciudades, como Esparta, se contentaron con embarcar en sus respectivas flotas a remeros que no eran ciudadanos, como dependientes rurales o extranjeros, y pocas fueron las que, como la Rodas helenística, tuvieron en la más alta estima el hecho de servir en la marina.

Los marginales de la ciudad

La ley de proporcionalidad entre la función militar y el estatus social se pone de manifiesto además si extendemos la investigación a los límites del cuerpo social.

Los que tenían mayor afinidad con los ciudadanos eran los hijos menores porque eran ciudadanos en potencia, educados y tratados como tales. Situados como estaban entre la infancia y la edad adulta, en Grecia como en otras partes, asimilados tanto a la naturaleza como a la cultura, en una fase de transición marcada fuertemente

por antiguos ritos de iniciación, se los dedicaba a ejercicios que lo mismo los oponían que los preparaban para el combate de hoplitas. El primero de estos aspectos ha llamado mucho la atención de los historiadores modernos, a la luz de numerosos paralelos etnológicos procedentes de otras sociedades arcaicas, como las africanas del siglo XIX.

Esto se aprecia muy bien en la educación espartana *(agōgē)* que, durante más de diez años, multiplicaba para los jóvenes agrupados en «rebaños» pruebas de endurecimiento y simulacros de combate acudiendo sobre todo a la astucia. Al término de ese periodo de prueba, los mejores *irénes* pasaban entonces por la institución de la *krypteía*. Los *krýptes*, es decir los «escondidos» o «clandestinos», eran enviados en pleno invierno a las más remotas regiones del territorio, sin provisiones y armados con un simple puñal, con la consigna de no dejarse ver, alimentarse a base de pequeños hurtos y de dedicarse por la noche a la caza de ilotas, a quienes los éforos habían declarado previamente la guerra. Durante esta fase de segregación, previa a su integración definitiva en la sociedad de adultos, se comportaban, por así decir, como antihoplitas.

En Atenas, los jóvenes pasaban a manos del Estado más tarde que en Esparta, sólo al final de la adolescencia. Quedaban entonces sometidos a la efebía, cuya existencia debe remontarse por lo menos a principios de época clásica, bajo la forma de un único año de formación reservada a las tres primeras clases censatarias. La efebía nos es mejor conocida en fecha muy posterior, tras su reorganización y reforzamiento por Epícrates hacia 335-334, en un momento en que Licurgo se esfuerza por restaurar una potencia militar muy comprometida después de la derrota de Queronea ante los macedonios (338). Un capítulo de la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles (cap. XLII) y algunas inscripciones nos permiten descubrir los principales aspectos de su funcionamiento. Aquí la efebía concierne al conjunto de los hijos de ciudadanos con independencia de su condición censataria, entre los 19 y los 20 años de edad. Durante el primer año, los efebos, después de haber recorrido los santuarios, permanecían de guarnición en El Pireo donde recibían una completa instrucción militar: manejo de armas de hoplita, tiro con arco, lanzamiento de jabalina, manejo de la catapulta. Al año siguiente, pasaban revista y recibían del Estado el escudo y la lanza de hoplita, antes de hacer marchas por el Atica y de permanecer en guarniciones fronterizas fortificadas. Los jóvenes se encontraban así, de una manera menos marcada que los criptas lacedemonios, especialmente marginados, igual que lo estaban en el plano político, aunque figuraran ya inscritos en los registros de los demos, debido a su ausencia de la asamblea popular y a la prohibición que tenían de entablar pleitos excepto por lo que afectaba al derecho familiar. En tiempo de guerra, sólo son parcialmente combatientes porque su función como la de las clases entre los 50 y 58 años, se limita teóricamente a la defensa del Atica.

La misma posición antitética de los jóvenes con relación a los adultos se encuentra en otras partes bajo formas más o menos evanescentes y a diversos niveles. Reaparece, por ejemplo, en la distinción (típicamente platónica) entre la caza nocturna con trampa, red y nasa, recomendada a unos, y la caza de montería y con venablo, reservada a los demás. Aflora a menudo también en el universo mítico, rico en adolescentes perpetuos, inmaduros e indómitos por no haber conseguido integrarse en el mundo de los adultos, como, por ejemplo, la figura de Hipólito. Otro buen representante de esta juventud, que lleva hasta el límite la afirmación de su especificidad antes de fundirse en la comunidad, es el héroe ateniense Melanto, es decir el «Negro», que triunfa por emplear la astucia *(apátē)* sobre el tebano Janto, el «Rubio», en un combate singular por la posesión de una pequeña franja fronteriza: de aquí toma el nombre la fiesta de las Apaturias (derivado etimológicamente de la palabra *apátē*), durante la cual los adolescentes de dieciséis años, al alcanzar la madurez fisiológica, eran presentados a las fratrías de sus padres y ofrecían como sacrificio sus cabelleras.

El resto de la población tenía como característica común la de estar privado de todo derecho político y de no formar parte de la ciudad en el estricto sentido del término. Pero estos no-ciudadanos constituían sin embargo un elemento indispensable para la supervivencia de la ciudad, lo mismo que compartían indirectamente en tiempo de guerra los éxitos y sobre todo los fracasos. Por tanto, no podían vivir completamente al margen de las actividades militares. De hecho si no de derecho, pasiva o activamente, de forma más o menos regular y siempre en una posición subordinada, este tipo de población estaba implicado según las modalidades concretas que dependían, para cada categoría, de su distancia variable, o mejor de su posición original con relación al cuerpo social.

Así es como en Atenas los ciudadanos domiciliados que, de alguna manera, se habían integrado y alcanzado la privilegiada situación de metecos contribuían, en unidades separadas, sólo a la defensa del territorio (como hoplitas o como infantería ligera según sus rentas, pero no como caballería) y servían sobre todo en la flota como remeros o como marineros especializados, pero no como pilotos. Asimismo estaban sujetos a las *eisphoraí*, a las que contribuían en una sexta parte, pero no les afectaba la trierarquía, dado que implicaba el mando de una trirreme. En el ejército lacedemonio entraban, por su parte, contingentes de hoplitas periecos así

como exploradores denominados escíritas *(skirîtai)*, enrolados en un distrito de la montaña conquistado antaño a Tegea por Esparta.

El papel militar de los esclavos consistía normalmente en asegurar, tanto en el seno del ejército, como de la vida civil, el servicio personal de sus amos. Solamente en algún momento crítico, entiéndase desesperado, se podía armar a algunos de ellos. Las disposiciones adoptadas en este sentido variaban, por una parte, según la situación de los interesados, y sobre todo según que se tratase de esclavos-mercancía de tipo ateniense o de poblaciones indígenas reducidas a la esclavitud como los ilotas espartanos. Por otra parte, dependían de la honorabilidad de la función que les había sido confiada: remeros o infantes ligeros más que hoplitas. En función de esto se procedía o no a su manumisión, antes o después de las operaciones. En suma, resulta significativo que los ilotas, considerados especialmente sediciosos, fueran mucho más solicitados que los esclavos atenienses: el hecho es que el recuerdo de haber sido antes un pueblo libre explica a la vez su espíritu de revuelta así como su relativo grado de cualificación militar.

Incluso las mujeres de origen ciudadano, aunque el valor fuera por definición una cualidad esencialmente masculina, tuvieron más o menos relación con la guerra, ya fuera como víctimas ejemplares que encarnaban las posibilidades últimas de perpetuación de la comunidad y que mejor sabían conjurar, con sus lamentos, preces y estímulo a los soldados, la aniquilación de aquélla; ya fuera como combatientes improvisadas luchando, de forma enteramente excepcional, por la protección de sus hogares. En estas ocasiones las vemos provistas de armas apropiadas a su condición (¡a veces hasta con utensilios de cocina!) y usando todo tipo de artificios, no precisamente propios de hoplitas, inspirados en su naturaleza femenina. Sólo en el mundo mítico de las Amazonas o en el mundo utópico de la *República* de Platón encontramos la transformación de mujeres-soldados; pero se trata entonces de una conversión condicionada bien por una parcial desexualización (por ejemplo, el hecho de la ablación del seno derecho para manejar el arco), bien limitada a las vírgenes *(parthénoi)* que no han encontrado aún en el matrimonio la realización normal de su propia naturaleza.

El militar por afición

Un reparto semejante de funciones militares según la situación en el cuerpo social, y que se encuentra además en todas partes aun con formas variables, parece prescindir de toda calificación adquirida por un entrenamiento específico y situarse únicamente bajo el signo del *amateurismo*.

Se trata de un lugar común en la retórica oficial de los discursos fúnebres, que tiende particularmente a reabsorber la función bélica en la función política. El mejor ejemplo lo encontramos, al comienzo de la guerra del Peloponeso, en Pericles, que declara orgulloso: «Porque confiamos no tanto en los preparativos y estratagemas cuanto en nuestra firmeza de ánimo a la hora de actuar» (Tucídides, II, 39, 1).

De todas las condiciones sociales que predisponen para el ejercicio de las armas, a la que más valor se le daba era a la de agricultor. La agricultura pasaba por ser la mejor iniciación para la guerra, por diversas razones, expuestas en particular por Jenofonte en el libro V del *Económico*. Ante todo la posesión de la tierra «incita a la defensa del territorio con las armas porque las cosechas que produce están al alcance de todos y a merced del más fuerte»; porque la agricultura «nos enseña a mandar a los demás», inculcando el sentido del orden, la oportunidad, la justicia y la piedad; en último lugar porque «hace vigoroso al cuerpo». En este aspecto, la agricultura conjugaba sus efectos con los de la caza, considerada en la *Ciropedia* (1, 2) como «el más auténtico entrenamiento para la guerra»:

> La caza efectivamente habitúa a levantarse temprano, a soportar el frío y el calor, adiestra en la marcha y la carrera, obliga a lanzar la jabalina o la flecha contra los animales cada vez que aparece uno; forzosamente además templa el alma cuando, como suele suceder, un animal valiente hace frente y hay que acertarle si se acerca y esquivarlo si se echa encima. Es, pues, difícil encontrar en la guerra una situación que no se presente durante la caza.

Por el contrario, los oficios artesanales «arruinan el cuerpo de los obreros que los practican y de los que los dirigen, obligándolos a una vida doméstica, sentados a la sombra de sus talleres, e incluso a pasar a veces todo el día junto a la lumbre: de esta manera los cuerpos se debilitan y las almas también se vuelven más cobardes», hasta el punto de que estas personas «pasan por ser unos pobres defensores de su patria» (*Económico*, IV). Estas consideraciones ideológicas se reflejan en ocasiones en las instituciones: si es cierto, por ejemplo, que para ser elegido estratego en Atenas hacía falta estar en posesión de tierra dentro de las fronteras.

Otra condición para ese tipo de elección parece haber sido (aunque no se sabe bien en qué medida y hasta cuándo fue respetada) que el candidato fuera igualmente padre de familia. La preocupación por preservar la libertad de los hijos daba desde luego a un

soldado una razón más para pelear, como sostiene Platón (*República*, V, 467a) «todo ser vivo combate mejor cuando están presentes aquellos a los que ha engendrado». Al realizarse plenamente su ser social, un ciudadano llegaba a un grado supremo de responsabilidad y de disponibilidad que lo predisponía para el sacrificio por la supervivencia de la comunidad, como fue el caso de los padres de familia que los espartanos incorporaron, en 480, en la unidad de élite de trescientos hombres enviados a las Termópilas. Al *amateurismo* de los ejecutores correspondía el de los que tomaban las decisiones y los jefes. Los miembros de la asamblea ateniense que decidían, hasta los menores detalles, sobre el curso de las operaciones carecían de la correspondiente competencia militar. La mayoría de los estrategos, por lo menos en el siglo v, tampoco tenían mucha más, dado que debían su elección a la fama que se hubieran labrado en los debates de la asamblea, o en otro sector de la vida pública, como fue el caso de Sófocles. Hasta el final de época clásica, los responsables militares fueron consecuentemente, en su inmensa mayoría, ricos notables que tenían por tradición familiar un sentido innato del mando y podían ocasionalmente contribuir al mantenimiento de tropas. Se puede, por ejemplo, comprobar que el 61 por 100 de los estrategos atenienses conocidos figuran en el catálogo de grandes propietarios.

Correlativamente, los historiadores modernos han insistido en el lugar ocupado en el aprendizaje militar por las diversas prácticas sociales de carácter cultural y religioso, características de aquellos ciudadanos que no estaban apremiados por la necesidad y podían disfrutar de suficiente tiempo libre (*skholê*). En primer lugar figuraban las pruebas atléticas que se preparaban en las palestras y gimnasios, tradicionalmente muy vinculados a la vida militar, y que figuraban en el programa de los concursos organizados en el marco de los santuarios cívicos o panhelénicos: carreras (una de ellas con armas de hoplita), saltos, lanzamientos y pancracio. Un campeón en esta especialidad era necesariamente un excelente soldado, como indica una anécdota de Diodoro de Sicilia relativa a Milón de Crotona: «Este hombre, seis veces vencedor en Olimpia, tan valiente guerrero como buen atleta, fue al combate, se dice, ciñendo las coronas olímpicas y llevando los atributos de Heracles, la piel de león y la maza; artífice de la victoria, se ganó la admiración de sus conciudadanos» (XII, 9, 6). En Esparta, también los que habían ganado una corona en los juegos combatían al lado mismo del rey. A todo esto se añadían danzas procesionales con armamento de hoplita y otros tipos diferentes de danzas con armas, entre las que la más célebre era la pírrica. Según Platón:

es la que imita hacerse a un lado o retirarse de mil modos o saltar en el aire o echarse a tierra de quien se guarda ante cualquier golpe o tiro, y por otra parte se esfuerza también en hacer imitaciones de los movimientos opuestos a aquéllos, de los que dan lugar a actitudes ofensivas como en los lanzamientos de flechas o jabalinas o la descarga de todo tipo de golpes (*Leyes*, VII, 815a).

Sin embargo conviene evitar llevar esta visión hasta el absurdo. Siempre hubo en efecto sus antídotos: el constante interés de todos por las operaciones militares, por las razones de fondo que ya se han mencionado, y la competencia general adquirida a fuerza de experiencia (como se prueba, particularmente en Atenas, por el hecho de que los altos cargos militares, tendían a concentrarse de manera hereditaria en un número limitado de grandes familias).

No olvidemos tampoco que sólo se contempla el modo de combate hoplita: sólo a él se refiere el persa Feraulas en la *Ciropedia* de Jenofonte (II, 3, 9) cuando dice:

todos los hombres poseen un conocimiento natural (de la lucha), como también los demás animales conocen cada uno su manera de pelear, sin haberlo aprendido de otro, sino de la naturaleza, como atacar el buey con los cuernos, el caballo a coces y el jabalí con los colmillos. Todos estos animales saben guardarse de los peligros que deben y eso sin haber acudido a ningún maestro.

En cambio, nadie habría negado que las cosas eran muy distintas en lo relativo a las armas para disparar y, sobre todo, en la marina que, según Tucídides (I, 142) «era una cuestión de oficio».

Por otra parte, son muchos los indicios que llevan a pensar que en la vida real el entrenamiento militar no estaba tan desatendido como afirman los ideólogos de la aristocracia. Incluso en la Atenas del siglo v los hoplitas debían recibir cierto grado de formación durante su efebía y eran además periódicamente llamados a revistas donde se verificaba el buen estado de los equipos personales de combate y donde, seguramente, se realizarían maniobras en orden cerrado. Algunos preconizaban incluso el recurso a instructores profesionales que iban de ciudad en ciudad a enseñar, mediante salario, en palestras privadas el manejo de las armas de hoplitas: este arte, la *hoplomakhía*, se inventó en Arcadia hacia mediados del siglo vi. Otros profesores, de estrategia y táctica (entiéndase la forma de ejercer la función de estratego y de alinear las tropas en la batalla) figuraban en el círculo de Sócrates, según los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte. En cualquier caso, no hay duda que los espartanos, pese a su desconfianza hacia este género de sofistas especializados en el arte militar, se ejercitaron más que los atenienses en el

oficio de las armas, con gran desprecio de Pericles que, en su oración fúnebre, se burla de «éstos que, desde niños, practican con un difícil entrenamiento el valor propio de adultos» (Tucídides II, 39, 1). Desgraciadamente ignoramos casi todo de los métodos utilizados por estos «técnicos de la guerra», como los califica Jenofonte, salvo que daban gran importancia a las evoluciones tácticas, entre las que figuraba una peculiar contramarcha que se conoce con el nombre de «laconia».

Conviene sobre todo subrayar que a lo largo de la época clásica se concedió cada vez más importancia a los aspectos técnicos del arte militar. Esta evolución es ya sensible cuando se compara a Heródoto, en el que la *tékhné* apenas ocupaba lugar entre la astucia y la fuerza, con Tucídides, en el que la técnica, aliada con la inteligencia, aparece en la práctica del mando. En el siglo IV, las manifestaciones de la técnica militar son demasiado numerosas como para enumerarlas aquí todas: aparición de tratados técnicos relativos sobre todo a la guerra de asedio, como el *Poliorcético* de Eneas Táctico; insistencia de Platón sobre la necesidad de ejercicios militares, conforme a una tendencia atestiguada en numerosas ciudades, especialmente en Tebas en época de Epaminondas y de Pelópidas; prioridad de la experiencia en la elección de los estrategos, como vemos en la *Política* de Aristóteles y en un opúsculo anónimo del principio de época helenística (el tratado *De eligendis magistratibus*) que cita como ejemplos «algunas pequeñas ciudades bien reglamentadas» en donde «se eligen tres de entre los que ya han ejercido la magistratura de estratego y dos más jóvenes»; especialización de los estrategos atenienses en diversas esferas de actividad y distinción creciente entre ellos y los oradores, los hombres de la guerra y los de la asamblea, que actúan frecuentemente en connivencia; etcétera.

Los mercenarios

Dentro de la evolución que acabamos de describir interviene un fenómeno que, a primera vista, parece totalmente incompatible con las profundas raíces cívicas de la función militar. Se trata de la utilización, por parte de las ciudades, de mercenarios o, dicho de otra manera, de profesionales de la guerra que por un salario se ponen al servicio de una potencia extranjera.

Desde la época arcaica, hubo griegos, originarios sobre todo de Jonia, que alquilaron sus servicios como «hombres de bronce» a soberanos orientales o que, incluso en la misma Grecia, formaron parte de la guardia de los tiranos. Después de un periodo de calma, la figura del mercenario tuvo un gran auge a partir de la guerra del Peloponeso, en beneficio primero de los sátrapas persas de Asia Menor, y del conjunto del mundo griego y su periferia después. La famosa expedición de los Diez Mil que nos relata Jenofonte en la *Anábasis* es algo característico de esta época. A lo largo de todo el siglo IV, decenas de miles de griegos de todo origen participaron de esta actividad en calidad de hoplitas, peltastas e infantería ligera. Junto con sus compañeros procedentes de los Balcanes, desempeñaron un papel esencial en la conquista del Imperio persa por Alejandro y aún más en la instauración de los reinos helenísticos.

Las causas de la figura del soldado mercenario son múltiples y complejas. Las principales debieron ser aquellas que impulsaban al individuo a dejar su patria, ya fuera porque se hallara desarticulada, principalmente por culpa de la guerra, ya porque la persona se viera proscrita de su tierra o porque se encontrara reducido a la indigencia bien por motivo de la superpoblación, por catástrofes naturales o bien por un cambio de régimen sociopolítico. Pero el mercenario también podía dejarse arrastrar por los caminos de la aventura y con la perspectiva de obtener en el extranjero un sustancioso provecho por su cualificación militar (hoplitas peloponesios, arqueros cretenses, peltastas tracios) y beneficiarse así de la generosidad de un empleador victorioso y afortunado.

La masiva utilización de mercenarios por parte de las ciudades tuvo sus consecuencias para esas mismas ciudades: acentuación técnica de las operaciones militares; dificultades financieras; propensión de las ciudades a desembarazarse de las tareas menos atractivas, como expediciones lejanas, servicios de guarnición, resurgimiento de las tiranías; desestabilización de las relaciones internacionales tradicionales en beneficio de Estados con más recursos.

Desde este doble punto de vista, el auge de los mercenarios en el siglo IV tuvo mucha importancia en lo que tradicionalmente se ha dado en llamar «crisis» de la ciudad. Pero, para no rebasar demasiado el marco que nos hemos fijado, vamos a limitarnos aquí a precisar las razones por las cuales las ciudades aceptaron recurrir a los mercenarios.

La primera razón estriba sin duda en la personalidad de los propios mercenarios. En la medida en que provenían de ambientes griegos o helenizados, no se los consideraba como enteramente extranjeros (algo similar a los mamelucos en el Imperio otomano). Muchos tenían la esperanza de recuperar en sus respectivas ciudades el rango de ciudadanos al final de su peregrinar. Durante su periodo de actividad, encontramos que con frecuencia intentan reproducir el modelo cívico bajo diferentes formas, haciéndose con-

ceder el derecho de ciudadanía por sus buenos y leales servicios; usurpándolo en las ciudades conquistadas o en las de sus propios empleadores; a veces incluso fundando por su cuenta ciudades nuevas, en la mejor tradición colonial; o, simplemente, creando todo tipo de asociaciones a base de profesionales que actuaban como pequeñas ciudades, con empleo de decretos honoríficos, envío de embajadores, etc. Resulta muy significativo a este respecto que los piratas, que presentan muchas analogías con los mercenarios, a menudo también se dotaran de un modelo estatal mediante la utilización de estructuras ya existentes o bien creándose otras nuevas.

En sentido inverso, hay que decir que el soldado-ciudadano siempre tuvo algo de mercenario. Para ambos, la guerra debía ser una actividad lucrativa; por lo que parece percibían la misma soldada y la misma parte del botín. Por lo que se refiere al primero, el ardor patriótico podía esfumarse cuando era enviado a socorrer a una potencia extranjera: no son pocos los casos en que no se sabe muy bien si las tropas auxiliares pelean como aliados o como mercenarios. El sistema regular de reclutamiento podía, en fin, tender a hacer de ciertos ciudadanos verdaderos profesionales de la guerra: es el caso de Atenas, antes de que comenzase a recurrir a la movilización «por turno» de las diferentes clases de edad, durante mucho tiempo se había confiado la composición del catálogo de ciudadanos movilizados a los estrategos, los cuales tenían todo el interés en conceder prioridad a los voluntarios y a tener muy en cuenta las aptitudes individuales.

A partir de finales del siglo v asistimos también a la constitución, en determinadas ciudades, de un pequeño ejército permanente, compuesto a menudo por 300 ó 1.000 ciudadanos «escogidos» que eran, por así decir, «mercenarios del interior». Los argivos, por ejemplo, seleccionaron en 422 a «mil conciudadanos, los más jóvenes, más robustos y más ricos, a los que se dispensó de cualquier otro servicio y se mantuvo a costa del Estado y se les pidió entregarse a un entrenamiento continuo» (Diodoro de Sículo XII, 75, 7). Más célebre es el «batallón sagrado» de Tebas que fue reorganizado en 379 por Górgidas: «en el que hizo entrar a trescientos hombres escogidos a los que el Estado aseguraba la formación y el mantenimiento y que estaban acuartelados en Cadmea» (Plutarco, *Pelópidas*, XVIII, 1). En esta misma época, la liga arcadia estaba igualmente dotada de «guardianes públicos» denominados eparitas, mientras se multiplicaban un poco por todas partes los soldados de élite llamados *epílektoi*, cuyo estatus y régimen de reclutamiento desconocemos.

En este contexto histórico es donde tenemos que situar los pro-

yectos contemporáneos de sociedades ideales con una base funcional, más que contentarnos con ver un resurgimiento de la antigua ideología indoeuropea o una imitación de un modelo egipcio. A la clase de los guerreros se le asigna siempre una posición axial. En Hipódamo de Mileto, la clase militar coexiste con otras dos, la de los artesanos y la de los agricultores, y su subsistencia está asegurada por la tierra pública. Mucho más célebre es la *República* platónica donde la élite de los guerreros, alimentada por la masa anónima de los productores reducidos al estado de dependientes, lleva una vida comunitaria enteramente subordinada a los intereses de la ciudad bajo la guía de los más sabios.

Estas diversas tendencias hacia el profesionalismo militar nos obligan a no endurecer demasiado el contraste entre mercenarios y soldados-ciudadanos así como a no disociarlos, al final de este capítulo, en el estudio de los problemas planteados por la integración armónica de la función guerrera en el marco político.

El militar y la política

Desde este punto de vista, la insubordinación crónica de los mercenarios no es el único factor de dificultad. Sus émulos de origen ciudadano, los «escogidos», no tuvieron, en la mayoría de los casos, nada más urgente que el deseo de imponer su ley a sus compatriotas. Pero sólo se trata de las manifestaciones más espectaculares de la tendencia, digamos estructural, de los representantes de la fuerza armada para intervenir directamente en la vida interior de las ciudades, en ausencia de cualquier otra fuerza organizada susceptible de hacer triunfar los intereses propios de una categoría o de asegurar el mantenimiento del orden público.

Toda disensión intestina que se convirtiera en guerra civil se traducía espontáneamente en términos militares, por medio de la división de los soldados en dos campos opuestos según una línea de fractura que pasaba, por regla general, por los diferentes cuerpos constituidos: caballeros contra hoplitas, hoplitas contra infantes ligeros y marineros. La habilidad de los gobernantes consiste precisamente en impedir a los facciosos organizarse en este plano, consiguiendo desarmarlos de manera preventiva o alejándolos provisionalmente bajo cualquier pretexto, dispersándolos dentro de unidades leales, prohibiéndoles reclutar mercenarios, etc. El enfrentamiento se desarrollaba normalmente en la ciudad a partir de los lugares naturales de reunión (ágora, acrópolis, teatro, gimnasio) y terminaba con la matanza o el destierro de los vencidos que podían continuar la lucha instalándose en una ciudad extranjera en un

puesto fronterizo desde donde podían controlar una parte del territorio. Son ilustrativos los acontecimientos ocurridos en Atenas en 411: con ocasión del levantamiento contra los oligarcas de la ciudad apoyados por la clase de los caballeros, los hoplitas y marineros estacionados en Samos procedieron a sustituir a sus propios estrategos antes de establecerse en El Pireo o de imponer al final la restauración de la democracia.

Lo que en ocasiones prendía la mecha era precisamente una modificación fortuita de la relación de fuerzas en el interior del ejército. Así es como en época del sitio de Mitilene, en 427, la persona que ostentaba el poder, un tal Salaito, «repartió armamento hoplita al pueblo, equipado hasta entonces con armas ligeras, para marchar contra los atenienses; pero el pueblo, cuando recibió las armas de hoplita, dejó de obedecer a los magistrados y empezó a reunirse en grupos y a exigir que los notables les mostraran y repartieran entre todos los víveres que tenían» (Tucídides, III, 27, 2-3). Pero también ocurría que los efectos se dejaran sentir en un plazo más o menos largo sin que se desencadenara la violencia. Veamos algunos ejemplos tomados de la *Política* de Aristóteles:

> En Tarento, la derrota y la muerte de numerosos notables a manos de los yápigas, poco después de las Guerras Médicas, la democracia moderada *[politeía]* fue sustituida por la democracia radical *[dēmokratía]*... en Atenas, a consecuencia de las derrotas de la infantería, el número de ciudadanos destacados disminuyó porque los soldados se reclutaban según un catálogo durante la Guerra del Peloponeso (V, 1303a).

Anteriormente, en Atenas, siempre actuó a favor de la democracia el hecho de que «el pueblo, al que se debía la supremacía en el mar durante las Guerras Médicas, tuviera motivo de orgullo y tomara por jefes a viles demagogos, a pesar de la oposición de la gente honrada» (II, 1274a), lo cual se reproducirá en el siglo IV cuando los tetes se integren en el ejército de hoplitas.

La continua atención que Aristóteles muestra sobre este punto prueba que no se trata de simples epifenómenos de carácter patológico, como tienden a pensar los historiadores modernos. Aunque los diferentes regímenes reposaran sobre criterios de fortuna y distinción, en cada caso necesitaban velar por que se estableciera una estricta correspondencia entre las funciones políticas y militares de los ciudadanos: una oligarquía debía de apoyarse en la caballería y una *politeía* estar compuesta de hoplitas (o reservar, como los malios, el ejercicio de las magistraturas a quienes estaban en edad de combatir), mientras que una democracia sólo podía contar con la infantería ligera y la marinería. Esto valía igualmente en materia de fortificaciones, en las que «no a todos los regímenes políticos les conviene lo mismo; así, una acrópolis les conviene a una oligarquía y una monarquía; al régimen democrático le conviene una llanura, y al aristocrático, ninguna de ambas cosas, sino más bien varias fortificaciones» *(Política*, VII, 1330b).

Debido a las limitaciones propias del arte militar, no siempre era fácil establecer una armonía semejante, en particular para los oligarcas: recurrir a los pobres para constituir su propia infantería ligera «es como constituirla contra sí mismos. Pero, dado que existen diferencias de edad y que unos son de edad madura y otros, jóvenes, necesitan enseñar a sus hijos aún jóvenes los ejercicios de estas tropas ligeras, poco armadas, para que se habitúen a tales prácticas» (VI, 1321a). En caso de desequilibrio, estructural o fortuito, lo que prevalece es el factor militar: porque «para gente capaz de recurrir a la fuerza y resistir es imposible tener que soportar el ser sólo subordinados [...]. Aquellos que son dueños de las armas tienen también en su poder el mantener o no el régimen» (VII, 1329a).

Todas estas extralimitaciones, más o menos legales y regulares, del militar en la política y el cuidado que pone Aristóteles en conjurar el peligro, encajan bien con nuestro concepto inicial sobre la guerra en la Grecia antigua. En la medida en que los principales modos de explotación y desarrollo reposan esencialmente en el uso del condicionante extraeconómico, la guerra no podía figurar sólo como un fenómeno racional, estrechamente ligado al nacimiento del orden garantizado por la justicia, como ya en los orígenes testimoniaba el combate arquetípico entre los dioses y los gigantes y que hizo surgir al cosmos del caos. La guerra era la gran partera de las comunidades políticas. Era, por tanto, normal que éstas estuvieran permanentemente agitadas en su interior y amenazadas exteriormente por la fuerza armada.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

No es éste el lugar adecuado para ofrecer una abundante bibliografía. Fácilmente puede establecerse una a partir de un determinado número de estudios generales.

Entre los manuales de inspiración factual y positivista, aparecidos principalmente en Alemania en el siglo XIX y principios del XX, los más adecuados para utilizar son los de H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, I, 1900 (nueva edición de K. Christ en 1964; trad. ingl. 1975) y de J. Kromayer y G. Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, en W. Otto, *Handbuch der Altertumswissenschaft*,

IV, 3, 1928; véase también P. Coussin, *Les institutions militaires et navales des anciens Grecs*, 1932.

Algunas síntesis más recientes proponen una interpretación más «sociológica» de la guerra: F. E. Adcock, *The Greek and Macedonian Art of War*, 1957; J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, 1968; Y. Garlan, *La guerre dans l'Antiquité*, 1972 (trad. ingl. 1975; trad. ital. 1985); P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, 1985 (trad. ingl. 1986 con abundantes ilustraciones). A lo que hay que añadir R. Lonis, «La guerre en Grèce. Quinze années de recherche: 1968-1983», *Revue des Etudes Grecques*, 98 (1985) pp. 321-379.

Numerosas obras más especializadas tienen, en mayor o menor medida, esta nueva orientación: AA.VV. *Armées et fiscalité dans le monde antique*, 1977; J. K. Anderson, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, 1970; A. Aymard, *Etudes d'histoire ancienne*, 1967, pp. 418-512; A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, 1961; P. Brun, *Eisphora, Syntaxis, Stratiotika*, 1983; P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, 1968; Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, 1974; *Guerre et économie en Grèce ancienne*, 1989; P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker (ed.), *Imperialism in the Ancient World*, 1978; P. A. L. Greenhalgh, *Early Greek Warfare*, 1973; V. D. Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, 1983; *The Western Way of War, Infantry Battle in Classical Greece*, 1989; V. Ilari, *Guerra e diritto nel mondo antico* I, 1980; M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques, 1949-50* (reimpr. 1987, con epílogo de Y. Garlan, Ph. Gauthier y Cl. Orrieux); J. F. Lazenby, *The Spartan Army*, 1985; P. Leriche y H. Tréziny (ed.), *La fortification dans l'histoire du monde grec*, 1986; E. Lissarrague, *L'autre guerrier, Archers, Peltastes, Cavaliers dans l'imagerie attique*, 1990; R. Lonis, *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares*, 1969; *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, 1979; N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, 1981 y numerosos artículos sobre la ideología bélica; L. P. Marinovič, «Le mercenariat grec au IVe siècle avant notre ère et la crise de la polis» (en ruso), 1975 (trad. fr. 1988); J. S. Morrison y R. T. Williams, «Greek Oared Ships 900-322 B.C.», 1968; W. K. Pritchett, «The Greek State at War», I-IV, 1971-85; A. Schapp, «La duplicité du chasseur», 1989; A. M. Snodgrass, «Arms and Armour of the Greeks», 1967; M. Sordi (ed.), «Le pace nel mondo antico», 1985; P. Vidal-Naquet, «Le chasseur noir», 1981, pp. 123-207; «The black hunter revisited» *Proc. Cambr. Philol. Soc.* 212 (1986) 126-144 (cfr. *Mélanges P. Lévêque*, II, 1988).

Para una mejor aproximación sobre el problema, véase E. Ciccotti, *La guerra e la pace nel mondo antico*, 1901; M. I. Finley, «Empire in the Greco-Roman World», *Greece & Rome*, 25 (1978) pp. 1-15; «War and Empire» en *Ancient History*, 1985 (trad. al. en *Historische Zeitschrift*, 259 [1984] pp. 286-308; trad. ital. en *Prometeo*, diciembre 1984, pp. 72-79; trad. fr. en *Sur l'Histoire Ancienne* [1987] pp. 125-153); fuera del mundo clásico: J. Bazin y E. Terray, *Guerres de lignage et guerres d'État en Afrique*, 1982; Cl. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, 1986; W. V. Harris (ed.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, 1984.

Entre los artículos recientes debo señalar: W. R. Connor, «Early Greek

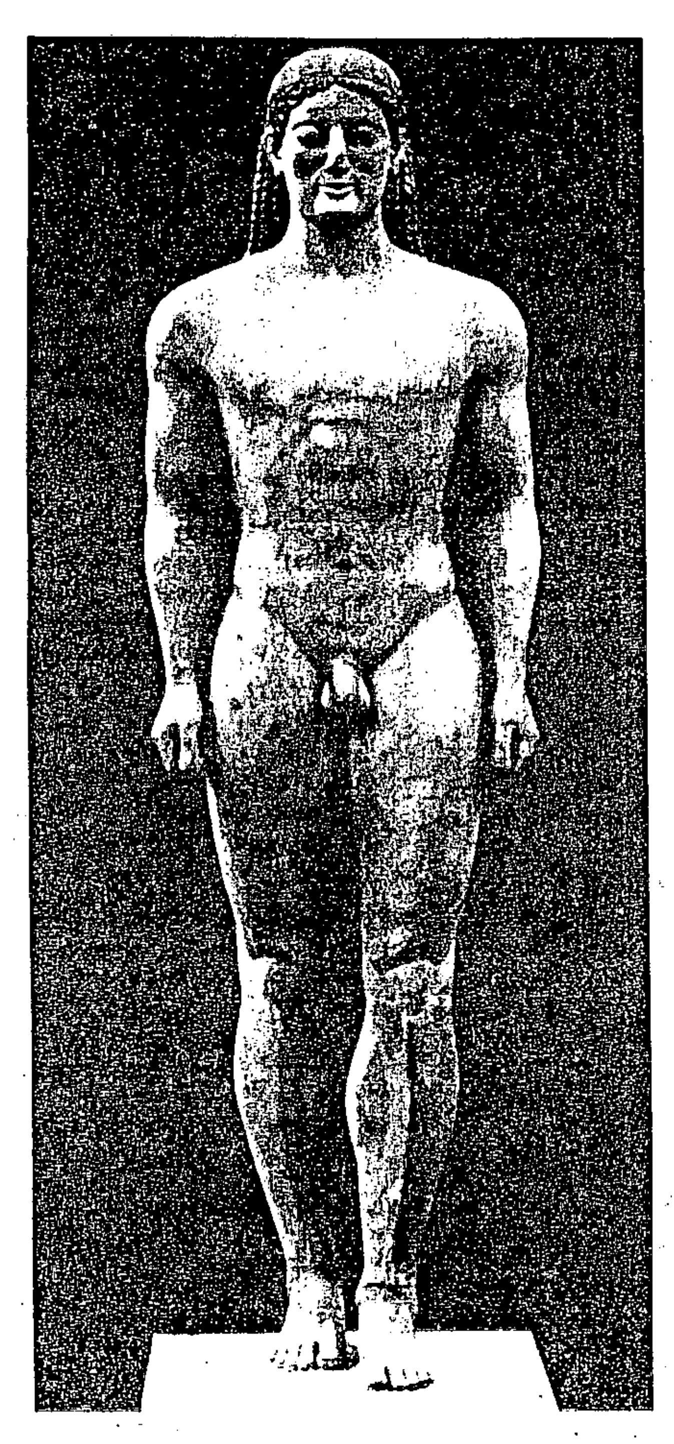
land warfare as symbolic expression», *Past & Present*, 110 (1988), pp. 3-8; P. Krentz, «The Nature of Hoplite Battle», *Classical Antiquity*, 4 (1985), pp. 50-61; F. Lissarrague «Autour du guerrier» en *La cité des images*, 1984, pp. 35-47; D. Miculella «Ruolo dei militari e consenso politico nella polis aristotelica», *Studi Classici e Orientali*, 34 (1984), pp. 83-101.

Tengo el placer de agradecer a P. Ducrey, R. Lonis y P. Vidal-Naquet el haber querido participar en la crítica de mi manuscrito.

Capítulo tercero

HACERSE HOMBRE

Giuseppe Cambiano



Kuroi, figura masculina de atleta. Período griego arcaico, *ca.* 520 a.C.

«¿Cuál es el ser de voz única que tiene dos, cuatro y tres pies?» Al responder «el hombre» Edipo había resuelto el enigma de la esfinge. El cambio en las formas de locomoción parecía la señal evidente de las tres etapas cruciales de la vida humana: la infancia, la madurez y la vejez. La posición erecta, que muchos filósofos desde Platón y Aristóteles en adelante habrían considerado como un rasgo distintivo esencial entre el hombre y los demás animales, indicaba también la primacía del hombre adulto y la distancia que el recién nacido, tan cercano a la situación animal del cuadrúpedo, debía recorrer para convertirse realmente en un hombre. Naturalmente, la primera condición era sobrevivir escapando a la mortalidad frecuente en la Grecia antigua y causada por partos prematuros o anómalos y después por enfermedades derivadas de una alimentación inadecuada o de una mala higiene, a lo que se añadía la impotencia terapéutica de buena parte de la medicina antigua. En Eretria entre fines del siglo VIII y comienzos del VII la distancia entre el niño y el adulto estaba también subrayada por el hecho de que hasta los 16 años a los muertos se los sepultaba por el método de inhumación en tumbas, mientras que los adultos eran incinerados y sometidos, por tanto, a un proceso que ratificaba su paso de la naturaleza a la cultura.

Pero no era sólo la naturaleza la que actuaba como sistema selector de supervivencia. Nacer en buenas condiciones físicas permitía escapar a la eliminación, a la que no se dudaba en recurrir en los casos de deformidad, casos interpretados por los padres y por toda la comunidad como una suerte de castigo divino de mal augu-

rio. En Esparta la decisión de permitir vivir al recién nacido estaba reservada a los miembros más ancianos de la tribu *(phylê)* a la que pertenecía el padre. El recién nacido que pareciera deforme o frágil podía ser abandonado en las cercanías del monte Taigeto. En Atenas y otras ciudades, se recurría al método de la exposición del recién nacido en una vasija de barro o en otro recipiente lejos de su casa, a menudo en lugares inhóspitos, fuera de la ciudad, donde podía morir de hambre o ser despedazado por las fieras, a no ser que alguien lo recogiera. No sólo se exponía a niños deformes, sino también a veces a recién nacidos en buenas condiciones físicas. Los espectadores de las representaciones trágicas o de las comedias de Menandro podían con frecuencia contemplar en escena casos de niños expuestos y luego reencontrados: el propio Edipo había sufrido esta suerte. Para restringir los nacimientos Aristóteles prefería el aborto a la exposición, pero recalcaba la necesidad de una ley que prohibiera criar hijos deformes. En Atenas la decisión de exponer al hijo estaba en manos del padre, mientras que en la ciudad cretense de Gortina se preveía que una mujer de condición libre, si tenía un hijo después del divorcio, debía llevarlo en presencia de testigos a casa del ex marido y si éste lo rechazaba, estaba en manos de ella la decisión de exponerlo o criarlo. Antiguamente, en Atenas el padre debió tener el derecho de vender a sus propios hijos para saldar sus deudas. Esta práctica fue prohibida por Solón y la exposición se convirtió en un instrumento alternativo, especialmente para los más pobres. En la *Perikeiroménē* de Menandro, un padre cuenta cómo expuso a su hijo y a su hija, al morir su mujer de parto y haber él empobrecido repentinamente a causa del naufragio de una carga en el Egeo.

No existen datos numéricos seguros, pero es posible que la mayor parte de los niños expuestos fueran ilegítimos más que legítimos, es decir, bastardos nacidos de padres de nacionalidad mixta o fuera de un matrimonio regular, y en particular hijos de esclavas. Es difícil también que entre los pobres la exposición afectase al primer hijo legítimo varón, mientras que la exposición de recién nacidos de sexo femenino debió ser mayor. No hay que olvidar que en Atenas las hijas para encontrar marido debían recibir una dote, al contrario de lo que ocurre en las descripciones homéricas y entre las familias aristocráticas de época arcaica, donde el futuro esposo era quien debía ofrecer regalos al padre de la esposa. La exposición era, por tanto, un modo de evitar un exceso de hembras casaderas, que habrían supuesto una grave carga económica para el padre. En época helenística, sobre todo, con el descenso de la natalidad, al que atribuye Polibio la decadencia de Grecia, y con el prototipo de familia constituida por un solo hijo, la exposición de hembras adquirió mayores dimensiones. Hacia 270 a.C. el poeta Posidipo afirmaba: «Cualquiera, aunque sea pobre, cría a un hijo varón, pero a una hija, aunque sea rico, cualquiera la expone.»

Un niño expósito podía ser recogido por otros, que tenían la posibilidad de tratarlo como libre o como esclavo, aunque tratarlo como libre no significaba adoptarlo como hijo. En el derecho ático la adopción era una transacción entre el adoptante y el padre o tutor del adoptado, por lo general con la finalidad de asegurarse un heredero varón. La práctica más extendida probablemente reducía al expuesto a la condición de esclavo para tenerlo al propio servicio —en el caso de las hembras también para prepararlas para la prostitución— o para venderlo en el momento oportuno. Eliano menciona una ley de Tebas que prohibía a los ciudadanos exponer a sus propios hijos y obligaba a los padres pobres a llevar al recién nacido, varón o hembra, a los magistrados, quienes lo confiaban a quien estuviera dispuesto a desembolsar una suma mínima establecida. Como compensación a los gastos de crianza el que lo adquiría podía luego utilizarlo como esclavo.

En la Grecia antigua, hacerse un hombre no equivalía simplemente a hacerse adulto. La condición de los padres era fundamental para decidir quién podía y quién no podía hacerse realmente un hombre. No sólo las aristocracias sino también las democracias griegas propugnaban una limitación numérica del cuerpo cívico para el que el criterio de inclusión era el nacimiento. En Atenas esto estaba sancionado por una ley propuesta por Pericles en 451-450 a.C. según la cual sólo quien era hijo de padre y madre atenienses podía gozar del derecho de ciudadanía. Esta ley fue reestablecida en 403-402, después de un periodo de relajación durante la guerra del Peloponeso. Ya Adam Smith hizo depender las restricciones atenienses a la hora de conceder el derecho de ciudadanía de la exigencia de no reducir el número de ventajas económicas que derivaban de los tributos que Atenas recibía de otras ciudades. Obviamente, también los esclavos tenían padres, pero no tenían derecho a una descendencia reconocida. Una buena parte de ellos provenían de países bárbaros, pero también era posible que personas libres de origen griego acabasen como esclavos. La guerra, especialmente, podía ser fuente de esclavitud: la práctica más difundida en el caso de las ciudades conquistadas era la de matar a los varones adultos y hacer esclavos a mujeres y niños. Así hizo, durante la guerra del Peloponeso, Atenas con los habitantes de Mitilene, Torone, Sición y Melos. A veces, la firma de tratados de paz preveía la restitución de niños hechos esclavos. Pero la exhortación hecha por Platón o Isócrates a los griegos para que no esclavizarán a otros griegos confirma que esta práctica no había desaparecido en el si-

siglo IV a.C. Ya en siglos anteriores niños y muchachos de hermoso aspecto provenientes de las ciudades jónicas conquistadas por los persas tenían la posibilidad de convertirse en eunucos. Heródoto contaba que Periandro, tirano de Corinto, por venganza había enviado a Sardes, a la corte de Aliates trescientos muchachos, hijos de los principales ciudadanos de Corcira, para ser castrados; pero en una etapa del viaje, en Samos, éstos habían sido salvados por los habitantes de la isla y habían sido devueltos a su patria. Una suerte menos feliz les tocaba a muchachos que iban a parar a manos del comerciante de esclavos Panonio de Quíos, de quien también Heródoto cuenta que procedía a castrarlos personalmente para después llevarlos a Sardes o Efeso y venderlos a los bárbaros por un precio elevado.

En las ciudades griegas ser esclavo significaba estar excluido de la participación en la vida política, de muchos derechos civiles y de buena parte de las festividades religiosas de la ciudad, así como también de las palestras y gimnasios, en los que tenía lugar la educación de los futuros jóvenes ciudadanos. Hacerse adulto no suponía para un esclavo un salto cualitativo ni una preparación gradual, como sucedía en el caso de los hijos de los ciudadanos libres. Si el adjetivo *andrápodon*, «hombre pie», usado para designar al esclavo, tendía a asimilarlo a la condición de los cuadrúpedos o *tetrápoda*, el término *país*, con el que era llamado con frecuencia, subrayaba la perenne condición de inferioridad del esclavo. Como dice Aristófanes en *Las avispas* «es justo llamar *país* a quien recibe golpes, aunque sea un viejo». En Atenas se podían infligir legítimamente penas corporales a esclavos y niños, pero no a adultos libres. Sólo los esclavos pedagogos, que acompañaban a los hijos del amo a casa del maestro, podían indirectamente aprender a leer y a escribir asistiendo a las clases. Pero por lo general la única instrucción que un esclavo podía recibir estaba ligada al tipo de trabajo y servicio que desempeñaba para el amo; en un abanico que iba de los servicios domésticos menos gravosos al más duro trabajo en las minas, reservado exclusivamente a los esclavos y al que también se dedicaban niños, no sólo en las minas de Nubia, de las que habla Diodoro Sículo, sino también en las atenienses de Laurión. Aristóteles menciona a un maestro que bajo salario enseñó en Siracusa a los esclavos la ciencia de los trabajos domésticos, incluido probablemente el arte culinario, dada la gran reputación de la cocina siciliana. Un amo podía enviar a sus jóvenes esclavos a talleres artesanales para aprender un oficio, del que luego obtenía ganancias. Pero quizá la práctica más difundida era el aprendizaje en conexión con el trabajo en el taller del amo. Tal aprendizaje se debía iniciar enseguida: pinturas de cerámica ateniense con escenas de taller muestran a un buen número de niños trabajando y no se puede excluir que al menos en parte algunas se refieran a esclavos. Un artesano podía también comprar esclavos para adiestrarlos, sobre todo si no tenía hijos a quienes transmitir el propio oficio. Así les sucedió en el siglo IV a Pasión y Formión, quienes se volvieron tan hábiles en la profesión bancaria que fueron redimidos y se convirtieron a su vez en propietarios de banco. En el discurso de Demóstenes *Contra Neera* se habla de la liberta Nicarete, quien había comprado siete niñas pequeñas, valorando atentamente sus cualidades físicas, las había criado y luego las había adiestrado en el oficio de la prostitución, haciéndolas además pasar por sus propias hijas para sacarles más dinero a sus clientes, después de lo cual las había vendido a todas en bloque.

Pero las actividades artesanales no estaban exclusivamente en manos de los esclavos. Muchos extranjeros y también ciudadanos, sobre todo los menos pudientes, desempeñaban personalmente estas actividades. Sus hijos podían recibir instrucción gimnástica y elemental, pues los salarios de los maestros no eran muy elevados, pero, como decía Protágoras en el diálogo platónico homónimo, los hijos de los ricos entraban antes en la escuela y salían más tarde. Aristóteles afirmó claramente que los pobres, por estar desprovistos de esclavos, se veían forzados a servirse de las mujeres y los niños como esclavos que les ayudasen en los trabajos. También para los hijos de estos ciudadanos más pobres hacerse hombre coincidía de hecho con la realización de actividades artesanales o de trabajo en el campo, aunque ello, sobre todo en ciudades democráticas, no les sustraía el derecho de participar en la vida política.

Esto valía también para sectores como la medicina. En un breve escrito del *Corpus Hippocraticum* titulado *Ley* posterior a la segunda mitad del siglo IV, se afirma que para llegar a ser médico hay que aprender desde joven *(paidomathía)*, al contrario de lo que ocurría en época imperial con un médico empapado de conocimientos filosóficos y científicos como Galeno, que inició su aprendizaje en la medicina hacia los 16 años. A menudo casa y taller del artesano coincidían y allí tenía lugar la transmisión de los secretos del oficio, especialmente de padre a hijo. Tenemos noticia de auténticas y verdaderas dinastías de pintores y escultores. El *juramento* hipocrático incluye entre otras cosas el propósito de transmitir enseñanzas escritas y orales a los propios hijos, a los hijos del maestro y a los alumnos que siguieran el juramento. Si no se tenían hijos o no mostraban éstos un talento especial —como fue el caso, según Platón, de los hijos del escultor Policleto— existía la posibilidad de adoptar como herederos a los hijos de parientes o amigos, o de re-

cibir como aprendices a los hijos de ciudadanos libres que no tenían suficientes medios de subsistencia, o también de comprar esclavos y adiestrarlos. En cualquier caso, el único modo de aprender un oficio pasaba por el taller y no se realizaba a través de los canales institucionales de una instrucción impartida por la ciudad.

Como en el caso de los esclavos o los metecos, el aprendizaje precoz pretendía separar de sus coetáneos a los hijos de ciudadanos pobres para vincularlos inmediatamente a un mundo adulto, sin atravesar o atravesando sólo de forma limitada un itinerario gradual de integración en el tejido social, político y militar. De esto estaba exenta una ciudad como Esparta, que delegaba íntegramente sus actividades laborales a los ilotas y periecos. Pero, por lo general, el aprendizaje de estas actividades no estaba incluido dentro de la *paideía* y del proceso que conducía a convertirse en hombre. Es útil recordar que el término *paidiá*, «juego», formado a partir de la palabra *país* «niño», era antónimo de *spoudê*, «actividad seria de adultos», y no de términos que designaban actividades laborales. La habilidad del pequeño Fidípides para construir casitas, barcos y carretillas estaba considerada por su padre en la parodia de las *Nubes* de Aristófanes como un buen indicio de sus aptitudes para recibir una educación superior y de sus aptitudes para convertirse en un buen artesano. En *Las leyes* en cambio, Platón consideró a este tipo de juegos como una imitación de las actividades artesanales que se ejercitarían ya como adultos y como una preparación adecuada para ellas. Pero, a su juicio, esto tenía muy poco que ver con la *paideía:* no por casualidad en *Las leyes* actividades agrícolas y artesanales eran dejadas por entero en manos de los esclavos y de los extranjeros. Según Plutarco, ningún joven de buena familia debió envidiar a Fidias. Sólo en época helenística está documentada en el *curriculum* educativo la presencia del dibujo, pero no hay que pensar en un adiestramiento con fines profesionales. Contenidos y métodos de las artes podían ser objeto de conocimiento también por parte de aquellos que no las iban a ejercer. Así ocurría en el caso de la medicina, considerada por Platón y Aristóteles como digna de conocerse, pero sólo para dar juicios fundados acerca de ella o para utilizarla desde el punto de vista teórico, más que para hacerse un médico.

El sexo era otro factor decisivo para determinar quién podía ser ciudadano adulto en sentido pleno: las mujeres estaban excluidas. Naturalmente existían algunas excepciones, sobre todo en época helenística y fuera de Atenas; en Atenas, en general y en particular, una mujer estaba integrada en la ciudad no como ciudadana, sino como hija o mujer de ciudadano. Solamente de época helenística se tiene noticia de alguna muchacha que se ocupa personalmente

del contrato de matrimonio con el futuro esposo, cuando por lo general esta tarea era asunto del padre o tutor de la muchacha. Para la mayor parte de las muchachas griegas de condición libre el convertirse en adultas era algo que estaba marcado por la etapa decisiva del matrimonio. La diferencia de condición que existía entre niños y niñas está bien expresada por una alternativa reflejada en *Las Memorables* de Jenofonte: ¿a quién confiar a los niños pequeños para ser educados *(paideúsai)* o a las hijas vírgenes para ser custodiadas *(diaphyláxai)*? A la *paideía* correspondía en el caso de las mujeres, la custodia. El término «virgen» *(parthénos)* aludía en primer lugar al estado que precedía al matrimonio más que a la verdadera y propia integridad física. Una ley atribuida a Solón establecía que si el padre descubría que su hija mantenía relaciones sexuales antes del matrimonio —y el signo inequívoco era el embarazo— ésta dejaba de pertenecer a la familia y podía ser vendida. Para ella se cerraban las perspectivas de matrimonio, de ahí la importancia de la custodia como garantía de preservación de las condiciones de acceso al matrimonio.

Desde su nacimiento las jóvenes transcurrían gran parte de su vida en casa, confiadas a los cuidados de su madre o esclavas. El urbanismo, creciente a partir de la creación de la *pólis* —documentable no antes de la segunda mitad del siglo VII— determinó un sensible desplazamiento de las actividades de la mujer al interior de la casa, dejando a los hombres libertad de movimientos en el exterior. Sólo las mujeres más pobres estaban obligadas a salir de casa para trabajar en el campo o dedicarse a vender. En casa, las jóvenes aprendían bien pronto las tareas domésticas del hilado y la preparación de la comida. Tan sólo las festividades religiosas de la ciudad eran una ocasión para la salida, pero no los simposios, vedados a todas las mujeres que no fueran cortesanas, danzarinas o flautistas. Al contrario de lo que ocurría con los varones, estas festividades de la Atenas clásica no coincidían con momentos de iniciación a la vida adulta para grupos enteros de edad. La iniciación se llevaba a cabo sólo para grupos restringidos de muchachas que eran escogidas para representar el itinerario de preparación al matrimonio. Así, cada año, con ocasión de las Arreforias, dos muchachas escogidas de noble familia entre los siete y los once años de edad daban comienzo cerca de nueve meses antes de la Panateneas a la confección del peplo que con tal ocasión será ofrecido a Atenea. La confección del peplo por parte de muchachas está documentada también en otros lugares, por ejemplo en Argos y en honor de Hera; quizá también en Esparta las muchachas tejían el quitón consagrado cada año a Apolo en las Jacintias. En los meses que precedían a las Panateneas las dos muchachas seleccionadas llevaban un

régimen de vida especial y al final se despojaban de sus vestiduras y de sus collares de oro. Las Arreforias pasaban por ser una etapa de paso e iniciación: las muchachas aprendían el trabajo propio de la mujer, el hilado y el tejido, y se preparaban para ser esposas y madres, asumiendo la tarea de llevar sobre la cabeza por la noche, desde la acrópolis hasta un jardín dedicado a Afrodita, un cesto cuyo contenido debían ignorar y que era depositado en un lugar subterráneo del que salían llevando otros objetos sagrados envueltos en un paño. En el cesto estaban el simulacro del niño Erictonio y la serpiente, que simbolizaban la sexualidad y la generación. Entre millares de muchachas tan sólo dos eran escogidas: lo que antiguamente constituía quizá el paso colectivo de todo un grupo de edad a una nueva condición a través de una fase de segregación de la comunidad y de una prueba, en época clásica se transformó en una representación simbólica. Tenemos noticia de casos de sacerdocio confiado a muchachas en edad prematrimonial en Arcadia y Calauria; las jóvenes de Locris estaban incluso obligadas a un servicio de por vida en el templo de Atenea. Pero por lo general la participación de las muchachas en ritos y tareas religiosas estaba ligada simbólicamente al giro decisivo de su vida en relación con el matrimonio.

Y esto es lo que sucedía también en Atenas en relación con las fiestas Brauronias: algunas niñas de edades comprendidas entre los cinco y los diez años se debían consagrar al servicio de Artemis en el santuario de Braurón, en las afueras de Atenas, por un periodo desconocido para nosotros. En recuerdo de la osa predilecta de Artemis, que fue asesinada cuando iba a refugiarse en su templo, estas muchachas eran llamadas «osas» y expiaban dicho sacrilegio con su servicio. Al propio tiempo, ellas representaban el recorrido de la osa desde una condición salvaje, de la que se liberaban, para prepararse a cohabitar con el esposo e integrar así la sexualidad en la cultura.

Procesiones, danzas y coros de muchachas eran elementos esenciales de muchas festividades ciudadanas. En el siglo IV a.C. en la procesión de las Panateneas cien muchachas escogidas entre las familias más nobles llevaban los aparejos para el sacrificio. Pero para un gran número de jóvenes atenienses la participación consistía quizá más en ser espectadoras de las festividades que protagonistas.

En la Atenas clásica y no sólo en ella, no existían escuelas para niñas o muchachas adolescentes. De sus madres, viejas parientes o esclavas ellas podían oír relatos de la tradición mítica, vinculada a los ritos religiosos llevados a cabo por la ciudad, y de ellas podían quizá también aprender a leer y escribir. Pero no debía estar muy lejos de la concepción difundida entre el mundo masculino la sentencia expresada en algunos versos de Menandro: «¿enseñar a una mujer a leer y a escribir? ¡qué error más grande! Es como alimentar con otro veneno a una horrible serpiente». Todavía en época helenística el analfabetismo parece más difundido entre las mujeres que entre los hombres, ateniéndonos al porcentaje de las mujeres que recurrían a otros para escribir. En Teos existía una escuela frecuentada por alumnos de ambos sexos y en Pérgamo tenían lugar competiciones de recitación poética y de lectura para muchachas, pero no eran fenómenos frecuentes e incluso la educación gimnástica era prerrogativa esencialmente masculina. La excepción más notoria estaba constituida por Esparta, donde las niñas, tan bien alimentadas como los niños, en lugar de ser adiestradas para tejer y preparar la comida, que siempre quedaron como ocupaciones serviles y no propias de las mujeres, eran preparadas bien pronto para ejercitarse, desnudas y a la vista incluso de los hombres, en la carrera, la lucha, el lanzamiento de disco y el de jabalina. No sabemos si fue este ejemplo espartano el que indujo a instituir en los juegos de Olimpia carreras pedestres femeninas, si bien en días distintos de aquellos de los grandes juegos. Según Pausanias en estas carreras participaban tres grupos de edad distintos y no sabemos si en ellas tomaban parte también muchachas atenienses.

Todavía más raro y difícil era para las jóvenes adquirir una instrucción superior. Una excepción es el caso de la hetera Aspasia, próxima a Pericles y significativamente una extranjera, no una ciudadana; es igualmente una excepción el círculo de Safo en Lesbos a comienzos del siglo VI a.C., del que no existen paralelos documentados para la Grecia clásica entre los siglos V y IV. Se trataba de una asociación cultural en la que muchachas de Lesbos y también de ciudades de la costa jónica se ejercitaban en la danza y el canto, aprendían a tocar la lira y a participar en festividades religiosas y quizá en certámenes de belleza, adquiriendo las cualidades requeridas para matrimonios con personajes nobles. Esto parece confirmar la mayor libertad de la que debieron gozar las muchachas de noble familia en la época arcaica en relación con la tan característica segregación de la Atenas clásica. En dicho círculo se desarrollaban también vínculos homoeróticos, que para la Esparta del siglo VII a.C. están documentados en los partenios de Alcmán, pero ello no implica que allí se efectuase también una educación sexual prematrimonial.

En la vida de las muchachas griegas de condición libre el matrimonio era el decisivo ritual de paso. Con el matrimonio la mujer, más que el hombre, realizaba un cambio radical de situación. Convertirse en adulta y no ser ya *parthénos* coincidía para ella con el

ser esposa y madre de futuros ciudadanos varones? Al contrario que los varones, las hembras por lo general no permanecían durante mucho tiempo en casa del padre, sino que se casaban pronto, a menudo antes de los dieciséis años, y con hombres al menos diez años mayores que ellas. La promesa de matrimonio tenía lugar todavía antes: para la hermana de Demóstenes, hacia los cinco años. La ley de Gortina, en Creta, fijaba el inicio de la edad núbil en los doce años. La diferencia de edad no contribuía a potenciar los vínculos afectivos e intelectuales entre los esposos. Jenofonte atribuyó la ausencia de educación en las mujeres a la edad precoz en la que se casaban. Para comprender las características del matrimonio ateniense hay que recordar que era un contrato entre dos hombres, el padre o tutor y el futuro marido. Para las mujeres, por el contrario, significaba sustancialmente la transferencia de la casa del padre a la del marido, significaba ir de la segregación existente en la primera a la segregación en la segunda, y de la tutela del uno a la del otro en cada transacción jurídica. En Egipto, que a los ojos de Heródoto y de Sófocles se presentaba como la antítesis por excelencia del mundo griego, eran, por el contrario, las mujeres las que salían de casa en busca de alimento, mientras que los hombres se quedaban tejiendo. La futura esposa se preparaba para el día de la boda ofreciendo a Artemis sus juegos infantiles y cortándose el pelo, señal de su abandono de la adolescencia. En Trezén consagraban también su cinturón a Atenea Apaturia.

En la víspera de la boda los futuros esposos se purificaban para la concepción de una prole excelente, y el padre de la novia ofrecía un sacrificio a Zeus, Hera, Artemis, Afrodita y Peitó. La ceremonia propiamente dicha concebida como itinerario de la muchacha desde la casa del padre a la del marido, confirmaba que la verdadera protagonista del ritual de paso y cambio de estado era precisamente la mujer. El comienzo consistía en un banquete en casa del padre, donde un muchacho pasaba entre los comensales llevando pan y pronunciando la frase: «han ahuyentado el mal, han encontrado el bien». El pan simbolizaba la transición de un régimen salvaje a uno civilizado. Al banquete asistía la muchacha cubierta con un velo y rodeada de amigas y sólo al final mostraba el rostro a los presentes. Después de cantos de himeneo, libaciones y felicitaciones, el cortejo nocturno alumbrado con antorchas acompañaba a la muchacha, que en carro llegaba a casa del esposo, en la que entraba llevando una criba de cebada, que prefiguraba su nueva actividad de preparadora de comida. Junto al hogar de la nueva casa ella recibía ofrendas de dulces y de higos secos, que sancionaban su integración en la casa. Sucesivamente los dos esposos entraban en la cámara nupcial, en cuya puerta hacía guardia un amigo del

marido, y consumaban el matrimonio. En su propio desarrollo espacial la ceremonia nupcial aparecía como un tránsito de casa a casa, más que del espacio privado de la casa al espacio amplio y público de la ciudad: con su mobilidad, la muchacha permitía la institución de un lazo entre dos familias.

«El matrimonio es, para la muchacha, lo que la guerra es para el joven» (Vernant). En una situación de guerras y amenazas continuas de guerra, factor también decisivo de prosperidad o decadencia económica, la posesión de capacidades militares era esencial. Para los varones, hijos de ciudadanos, hacerse hombres significaba convertirse en maridos y padres, pero sobre todo convertirse en ciudadanos en condiciones de defender su propia ciudad y de guiarla políticamente. La guerra y el combate hoplítico, prietas las filas, no eran confiados, al menos hasta el siglo IV a.C., a un ejército profesional sino a ciudadanos que debían mostrar las mismas dotes de firmeza y valentía que consentían regir la ciudad en tiempo de paz. Esto servía para todas las ciudades, prescindiendo del régimen aristocrático o democrático. Pero sobre todo después de su victoria sobre Atenas en la guerra del Peloponeso, Esparta surgió a ojos de varios intelectuales como modelo de ciudad capaz de preparar mejor los jóvenes para la guerra. Jenofonte atribuía esta supremacía al carácter público de la educación espartana, que sustraía la formación de los muchachos a las competencias y al arbitrio de la familia. Los recién nacidos eran inmediatamente sometidos a la prueba y templados por las nodrizas que los lavaban con vino y no con agua, porque los esfermizos habrían tenido convulsiones. Las nodrizas y no las madres procedían a su crianza, sin envolver en pañales, acostumbrándolos y una alimentación austera, a no tener caprichos y a no temer la oscuridad y la soledad. Un cierto grado de idealización caracteriza los cuadros de la educación espartana diseñada por Jenofonte o Plutarco, pero era indudable que su finalidad era el reforzamiento y el adiestramiento físico desde la más tierna infancia. El cambio decisivo tenía lugar a partir de los siete años, cuando los varones eran reagrupados en escuadrones o *agélai* —término que comúnmente designaba a los rebaños de animales necesitados de guía—, acostumbrados a la vida en común fuera de casa y sujetos a la *agogè*, al adiestramiento para conseguir disciplina, obediencia y combatividad. Estaban sólo exentos los herederos del trono, pero se recordaba que Agesilao se había sometido a todo esto para aprender también él a obedecer. Someterse a la *agogè* capacitaba para convertirse en *homoioi* o «semejantes», es decir, ciudadanos de pleno derecho, exentos de toda actividad laboral. De la *agogè* estaban por su puesto excluidos ilotas y periecos. Los niños eran rasurados y acostumbrados a caminar descalzos; a los

doce años se ponían una vestimenta idéntica para todas las estaciones del año y dormían sobre jergones de cañas cortadas con sus propias manos. En las Gimnopedias, fiestas celebradas en pleno verano, realizaban ejercicios en el ágora, desnudos bajo un sol abrasador. Recibían igualmente una alimentación escasa, para adiestrarlos a procurársela con astucia, robando sin ser descubiertos, pues en caso contrario eran fustigados. La obediencia se adquiría por medio de un sistema de premios y castigos: en cada una de las fases de su formación el joven estaba siempre sometido al mando de alguien mayor, pero siempre en condición libre y no de esclavo, como era el pedagogo en Atenas. Semejante capilaridad en el control social desembocaba en un máximo de conformismo y tendía a reforzar el deseo de integración en el cuerpo social. Pero todo esto estaba acompañado de la exigencia propia de los grupos militares de seleccionar los mejores para el mando y de constituir cuerpos escogidos. Con dicha finalidad se producían las competiciones entre miembros del mismo grupo de edad, durante el desarrollo de las festividades, y en particular la institución tan típica de los combates ficticios.

La música no estaba ausente en la instrucción de los muchachos. En las Gimnopedias tenían lugar competiciones de danzas corales, a veces con máscaras, para ambos sexos, al igual que ocurría ya a partir del siglo VII en las Carneas en honor de Apolo. En las Jacintias se ejecutaban coros de niños y adolescentes. Pero la parte central de la *agogé* estaba ocupada más que por la enseñanza de la lectura y la escritura por los ejercicios gimnásticos, que preparaban también para las competiciones. No es casualidad que en la fase más antigua de los juegos olímpicos muchos de los vencedores fueran espartanos. A la misma altura que los agones y la guerra estaban los combates ficticios, que ritualizaban la agresividad y se expresaban dentro de una complementariedad entre cooperación y enfrentamiento. En una isla formada por el río Eurotas cercana al templo de Artemis, divinidad particularmente ligada al mundo de la adolescencia y a la tensión entre lo salvaje y lo doméstico, tenía lugar un combate entre dos equipos de jóvenes, a cada uno de los cuales se asignaba por sorteo uno de los dos puentes de acceso a la isla. La noche anterior, cada uno de los equipos sacrificaba un perro a Ares, dios de la guerra; a continuación se hacía luchar entre sí a dos jabalíes y se hacían pronósticos acerca de los futuros vencedores. La competición comenzaba al alba y consistía en ocupar la isla y en cazar a los adversarios arrojándolos al agua, en una mezcla de combate hoplítico de escuadras y lucha salvaje, pues todo estaba permitido, hasta mordiscos y golpes en los ojos.

Pero la auténtica iniciación, en sus momentos de separación y

vida segregada y luego de reincorporación, tenía lugar con la llamada *krypteía*, que tenía que ver sólo con una élite de efebos y que era practicada por individuos aislados, no en grupo, en difíciles condiciones de vida continuada a la intemperie, desprovistos de vestido y vituallas y armados tan sólo con un cuchillo. De día tenían que ocultarse y no dejarse sorprender y de noche realizaban una auténtica labor policial en los enfrentamientos con los ilotas, a los que tendían emboscadas. No hay que olvidar que los espartanos adultos tenían la obligación de participar todos los días en las comidas comunitarias entre hombres y no residían habitualmente en las tierras de su propiedad. Tampoco eran infrecuentes las revueltas de ilotas, de ahí la importancia de un servicio de vigilancia y policía: de este modo los efebos comenzaban a ser admitidos en una función pública. La *krypteía* era una institución inversa y simétrica respecto al combate hoplítico: se producía de noche, en el monte, atañía a individuos aislados, sin equipo de armas, y asumía la forma de una cacería, fuera de los terrenos cultivados. Este era el momento dramatizado del abandono de la vida infantil y de la preparación a la guerra. Una vez convertidos en hombres, aquellos que eran sometidos a la *krypteía* eran probablemente encuadrados en el cuerpo escogido de los trescientos caballeros que combatían a pie.

En Esparta, no obstante, la transición a la vida adulta, cuyo momento exacto es difícil precisar, comportaba una continuidad mayor con respecto a la vida anterior, precisamente por la componente militar existente en todas las fases. «Es difícil decir si la edad adulta en Esparta es una infancia prolongada o más bien si la infancia no es más que un adiestramiento prematuro a la vida del adulto y del soldado» (Vidal-Naquet). El matrimonio era considerado obligatorio, como condición esencial para la reproducción de los futuros soldados, y estaban previstas sanciones para los célibes; pero el matrimonio no era para los jóvenes un rito de paso que señalase el final de la adolescencia y la adopción de un nuevo modo de vida. La ceremonia nupcial tenía lugar mediante el rapto de la esposa. La muchacha era rasurada al cero, se vestía con ropa masculina y se le hacía recostarse sobre un jergón sola en la oscuridad. El aislamiento, que para el efebo suponía una preparación para la función de hoplita, para la muchacha suponía una preparación para el matrimonio, que era consumado rápidamente, tras lo cual el esposo abandonaba a la esposa y volvía a dormir con sus compañeros. Al contrario de lo que ocurría en Atenas, el *oíkos* no tenía aquí importancia: incluso después de la boda el esposo, hasta más o menos los treinta años, como ocurría también en Creta, llevaba una vida en común con los miembros de su propio grupo de edad y tenía con su

esposa encuentros sólo ocasionales de finalidad procreadora, de tal modo que incluso estaba permitido que otros la fecundaran. Las comidas comunitarias y la convivencia prolongada entre varones se saldaban en la sociedad espartana con la función pedagógica desempeñada por las relaciones homoeróticas. En los convivios de los adultos, participaban también *paídes* que aprendían los comportamientos y los discursos relativos al hombre adulto libre, incluso a través del vehículo de estas relaciones.

La práctica de los convivios estaba muy difundida en el mundo griego. Está documentada también en Mileto, Turios, Mégara, Tebas y otras ciudades, y en particular en Creta, donde la homosexualidad desempeñaba un papel esencial en el paso a la edad adulta. De Creta ya los antiguos hacían derivar muchas de las instituciones espartanas. Aquí la división en grupos de edad era esencial para la organización de la sociedad y para la reproducción del cuerpo escogido de los aristócratas guerreros del poder, a través del adiestramiento y la cooptación de nuevos miembros. También en Creta, tras un periodo de permanencia bajo el gobierno de las mujeres, los niños participaban en los convivios en los que participaba el padre; sentados en el suelo y sirviendo las mesas de los adultos. Se instruían en la lectura, la escritura y la música y, bajo la dirección del *paidonómos*, se adiestraban en la gimnasia y los combates ficticios. A los diecisiete años cada uno de los *paídes* de las mejores familias reclutaba en torno a sí a otros coetáneos para formar las *agélai*, en las que eran alimentados a expensas de la ciudad. A la cabeza de cada una estaba casi siempre el padre del muchacho que había formado el grupo: él los conducía de caza, guiaba sus ejercicios e impartía los castigos. En los diez años de permanencia en una *agélē* y hasta aproximadamente los veintisiete, antes de entrar en el grupo de los hombres maduros —llamado *hetairia*— y de comer con ellos en común y dormir en el *andreion*, «la casa de los hombres», los muchachos se adiestraban también en las danzas pírricas con armas. En Creta la relación homosexual entre un muchacho y un amante mayor era una etapa esencial para convertirse en hombre, pero adoptaba la forma no del cortejo sino del rapto ritual. El amante que pretendía realizar el rapto informaba a los amigos del muchacho tres días antes. Estos decidían consentir o impedir el rapto según el rango del amante. La condición positiva era que éste fuera igual o superior en rango al muchacho. En tal caso el raptor, acompañado de sus amigos, podía llevar al muchacho fuera de la ciudad, al campo, donde tenían lugar banquetes y cacerías —el deporte típico de los héroes, modelo de los efebos— durante dos meses, transcurridos los cuales ya no estaba permitido retener al muchacho. Era éste el momento de la segregación, acompañado de una vida de agregación, típica de la iniciación. A la vuelta a la ciudad el muchacho recuperaba la libertad después de haber recibido como regalo un equipo militar, un buey y una copa. El sacrificaba el buey a Zeus y realizaba una fiesta con el grupo que lo había escoltado a la vuelta, declarando su satisfacción o insatisfacción por el periodo de intimidad pasado con el amante. No encontrar un amante era algo poco conveniente para los muchachos de noble familia. Equivalía al reconocimiento de la falta de cualidades que habilitaban para entrar en el grupo de los adultos guerreros, simbolizado por el regalo de las armas después de la iniciación homosexual. Los raptados gozaban además de puestos de honor en los coros y en los gimnasios y, como digno de distinción, llevaban el vestido recibido de su amante. De tal modo entraban a formar parte de la élite constituida por los llamados *kleinoí*, «insignes».

Respecto a estos modelos educativos Atenas podía aparecer ya a ojos de los propios antiguos el lugar en el que los padres podían decidir sobre los caminos que tenían que atravesar sus propios hijos para convertirse en hombres. Esto es sólo verdad en parte, pues también la vida del niño y del adolescente estaba presa en una espesa red de festividades religiosas en las que la ciudad celebraba sus propios valores, implicando en su aparato de consenso a toda la comunidad. El autor de la *Constitución de los atenienses* lamentaba el excesivo número de fiestas en Atenas, superior al de cualquier ciudad griega y el hecho de que los sacrificios de muchas víctimas permitiese dar de comer a todo el *dêmos*, incluso a los pobres. En Atenas, no obstante, el padre no tuvo jamás el derecho de vida o muerte respecto a su hijo, aunque a él le correspondía la decisión de admitirlo en la familia así como el derecho, hasta la mayoría de edad, de transferirlo a otra familia mediante el procedimiento de la adopción, o de asignarlo a un tutor en caso de que él muriera. Huérfano era considerado, en primer lugar, todo aquél al que se le había muerto el padre.

Entre el quinto y el décimo día después del nacimiento de un varón tenían lugar, en presencia de los miembros de la familia, las Anfidromías, en las que el neonato era llevado en brazos y corriendo alrededor del hogar de la casa, como signo de su admisión en ella. El décimo día tenían lugar un sacrificio y un banquete y al niño se le imponía un nombre. Los primeros años era confiado a los cuidados de su madre o de una nodriza, por lo general una esclava, mientras que el padre pasaba la mayor parte de la jornada fuera de casa. Heródoto alababa la costumbre persa de no admitir al hijo a la vista del padre antes de los cinco años para evitar que una posible muerte prematura del niño produjera dolor al padre.

Juegos y relatos de la tradición mítica llenaban la jornada de los

niños; éstos, en las Antesterias o fiestas en honor de Dioniso, eran involucrados directamente en un rito centrado en la apertura de las jarras y en la cata del vino nuevo. En estas fiestas tenían lugar competiciones para niños por encima de los tres años. En el segundo día de las fiestas, el llamado día de los jarros, estos niños recibían como regalo carritos o figuritas de animales en terracota así como también un pequeño jarro con el que participaban en la competición coronados de flores. El acceso al vino representaba el primer paso hacia la integración en el mundo de los adultos, que tenía en el simposio del que estaban excluidas las mujeres, una de sus manifestaciones principales. En la tumba de los niños muertos antes de los tres años se ponía un pequeño jarro, como para simbolizar una realización simbólica al menos en el más allá.

También la iniciación en los misterios de Eleusis estaba abierta a los niños y entre los cargos honoríficos estaba aquí previsto el llamado *país aph' hestías*, el hijo proveniente del hogar de la ciudad, que pertenecía a una familia noble ateniense y era elegido anualmente para ser iniciado a expensas de la comunidad y obtener así para la ciudad el favor de Deméter. Otros dos jóvenes, escogidos por su nacimiento y riqueza llevaban en procesión en las Oscoforias en honor de Dioniso ramas de vid repletas de uvas, vistiendo ropa femenina, según un procedimiento típico de los ritos de paso, que mientras dramatizaba el acceso a la virilidad atenuaba al mismo tiempo la transición al nuevo estado mediante un vínculo con la condición «femenina» de la infancia, vivida en la propia casa, en un mundo de mujeres que estaba a punto de ser abandonado. Una función análoga tenía el corte de pelo, consagrado a Artemis en las Apaturias, a la edad de dieciséis años, cuando el padre juraba la legitimidad de su hijo ante la fratría.

Las festividades tenían un ingrediente esencial en los agones de gimnasia y en los musicales, que tenían también la función de demostrar ante los adultos las capacidades adquiridas. Los agones eran un instrumento mediante el cual la ciudad controlaba en los distintos grupos de edad entre los que eran distribuidas las competiciones la existencia de las condiciones para la propia reproducción y supervivencia. Así en Atenas en época clásica, durante las Oscoforias se disputaban competiciones de carreras en un recorrido de siete kilómetros, realizadas por diez parejas de adolescentes de las mejores familias. Cada pareja representaba a una de las diez tribus en las que se dividía la ciudad, que, por lo tanto, resultaba la verdadera protagonista de la competición; ésta terminaba con la procesión de los diez vencedores. Pero las competiciones atléticas para los tres grupos de edad, niños, adolescentes y adultos, fueron introducidas en 566-565 a.C. en las Panateneas. Dichas competiciones comprendían pruebas en gran parte ya conocidas por Homero, además del pentatlón, que incluía la lucha, la carrera, el salto de longitud, el lanzamiento de disco y el lanzamiento de jabalina. No se tiene, en cambio, noticia de competiciones de natación, mientras que están ampliamente documentadas las carreras en armas o a caballo, además de las espectaculares lampadoforías o carreras de relevos con antorchas en las fiestas en honor de Teseo, instituidas hacia el 475 a.C.

Pero el agón era una realidad que sobrepasaba la propia ciudad: abría también a los jóvenes espacios extraciudadanos y suscitaba el sentido de la competición con las otras ciudades griegas, especialmente en los juegos Píticos, Istmicos, Nemeos y Olímpicos, donde se introdujeron las competiciones para jóvenes ya en la segunda mitad del siglo VII a.C., con la exclusión del pancracio, una mezcla de lucha y boxeo, que sólo les estuvo permitido hacia el 200 a.C. En Olimpia, la tarde del segundo día de los juegos tenían lugar las competiciones reservadas a los adolescentes, hijos legítimos de ciudadanos griegos libres, de edad comprendida entre los doce y dieciocho años, si bien no siempre era fácil decidir sobre la edad real, pues no existían los certificados de nacimiento. Naturalmente, los aristócratas tenían mayores posibilidades de adiestramiento preparatorio; las competiciones ecuestres, dado lo costoso del equipo, permanecieron siempre como exclusivas de ellos. Sólo a algunos jóvenes prometedores las ciudades o bien protectores privados les proporcionaban dinero para su entrenamiento. En los juegos, los participantes pertenecían a todos los estratos sociales, aunque no para todos los jóvenes el deporte era componente habitual de sus actividades.

El combate aristocrático de la época arcaica era una prueba de valor individual, mientras que el combate hoplítico había introducido el trabajo en equipo y la cooperación como elementos decisivos. En cierta medida, las competiciones venían a absorber aquel talante agonal individual ya ausente o secundario en las guerras. El objetivo de las competiciones no era el de establecer primeros puestos, sino el de vencer individualmente frente a los adversarios y compartir la gloria de la victoria con la propia familia y la propia ciudad. Idéntico carácter era propio también de las competiciones que se desarrollaban en muchos lugares del mundo griego. Tenemos noticia de un naufragio ocurrido hacia fines del siglo v a.C. en el que perecieron treinta y cinco muchachos de Mesenia, componentes de un coro que se dirigía a Regio, a quienes los mesenios en señal de luto dedicaron en Olimpia estatuas de bronce e Hipias de Elide les dedicó una inscripción.

En el momento en que la función militar dejó de ser prerrogati-

va sólo de las clases aristocráticas y se delineó la nueva figura del ciudadano hoplita, la necesidad del entrenamiento gimnástico sistemático emergió a primer plano. En el siglo VI a.C. casi en todos los lugares de Grecia comenzaron a surgir gimnasios y palestras. Junto con el teatro, el gimnasio se convirtió en un edificio típico de las ciudades griegas. Cuando con las conquistas de Alejandro los griegos se asentaron en Egipto y Oriente, el gimnasio se convirtió en signo de identidad respecto a las poblaciones indígenas. En Jerusalén el sumo sacerdote Jasón, deseoso de integrarse en la cultura de los dominadores, fundó con el permiso del rey Antíoco Epífanes un gimnasio para muchachos hebreos. En el gimnasio a partir de los doce años, y quizá antes, los muchachos se adiestraban bajo la guía de un maestro, el pedotriba, en todos los ejercicios gimnásticos que encontraban un lugar en los agones ciudadanos o supraciudadanos. Se movían con el cuerpo desnudo, untados con aceite y con acompañamiento musical. En época helenística en Pelenas no se podía estar inscrito entre los ciudadanos si no se había frecuentado el gimnasio. Pero por lo general la asistencia al gimnasio no estaba prescrita por ley; frecuentarlo, no obstante, creaba una indudable distinción social. No era por casualidad que en Atenas a los esclavos les estuviera prohibido practicar gimnasia y ungirse en las palestras. Esto les impedía adiestrarse también para un eventual uso de las armas. En una ley atribuida a Solón esto acompañaba a la prohibición para los esclavos de tener relaciones homosexuales con muchachos de condición libre. En una ley de Berea de mediados del siglo II a.C. la prohibición de frecuentar los gimnasios se había extendido también a los esclavos manumitidos y a sus hijos, a los individuos disminuidos, a los que se prostituían o ejercían actividades comerciales, a los borrachos y a los locos. Esto servía también para evitar las relaciones pederásticas indignas de hombres libres. Indudablemente la homosexualidad tenía en la comunidad un fuerte peso de acentuado carácter militar, como ocurría en Creta o Esparta o en la Tebas del siglo IV a.C., donde el amante entregaba como presente a su amado el equipo de guerra en el momento en que a éste se le confería la efebía. En Tebas el llamado batallón sagrado estaba precisamente constituido por estas parejas de amantes. Pero también en comunidades como Atenas, la relación homosexual desempeñaba una función decisiva para la introducción en la vida adulta. Una vez abandonada la casa de las mujeres, el muchacho pasaba buena parte de su jornada en el gimnasio y es aquí donde se producía el primer desarrollo de su vida sexual. Difícilmente un joven ateniense podía tener ocasión de encuentros sexuales con muchachas o mujeres de condición libre, especialmente aquellas de clase más desahogada. Por otra parte, el que fuera más fácil tener relaciones con jóvenes esclavas quitaba valor a dichas relaciones y les reducía el alcance emotivo. Aunque no hay que excluir las relaciones homosexuales entre varones coetáneos, la norma suponía un desnivel de edad entre el amante y el muchacho amado. Esta simetría hacía posible, de una parte, la distinción entre papel activo y pasivo, no sólo en sentido físico, y, de otra, la dimensión pedagógica de la relación. El gimnasio podía ser frecuentado por los muchachos y además por los ciudadanos libres adultos que disponían de mucho tiempo libre, es decir, desahogados y de buena familia. Estos podían ver a los jóvenes ejercitarse y conversar entre ellos para suscitar interés. El cortejo es a menudo descrito por los antiguos con metáforas de la caza: una presa se hace respetar y admirar cuando no se deja capturar inmediatamente. El muchacho debía mostrar ponderación y poner a prueba a su amante tentando su carácter. La pasividad constitutiva del amado no debía transformarse en esclavitud. De este modo se constituían modelos de conducta que tendían a la formación del futuro ciudadano libre en su capacidad de mandar y ser mandado. El muchacho de condición libre que se prostituía por dinero estaba excluido de la comunidad porque aceptaba el papel pasivo del prostituto, que generalmente era un esclavo o un extranjero. En Atenas estaban previstas penas para padres, parientes y tutores que por dinero prostituían a un niño libre y también para quien compraba sus favores. Con el despuntar de la barba el muchacho abandonaba el estatus de amado; convertido en adulto podría asumir el de amante, incluso después del matrimonio. La relación homosexual no estaba, por tanto, vista y considerada en oposición a la heterosexual: si ésta permitía en el matrimonio la reproducción física de futuros ciudadanos libres, la dimensión pedagógica de la relación homosexual contribuía a la formación moral e intelectual.

El otro lugar que en Atenas y en otras ciudades acogía, quizá por delante del gimnasio, a los hijos de los ciudadanos libres era el *didaskaleion*, la escuela donde se aprendía a leer y escribir. La existencia de escuelas está documentada ya para comienzos del siglo V a.C., cuando en Quíos el techo de una escuela se hundió matando a ciento diecinueve niños que estaban aprendiendo los *grámmata*. Estas muertes en masa de niños eran recogidas con particular preocupación, porque privaban de golpe a pequeñas ciudades griegas de generaciones de repuesto. En el mismo siglo el atleta Cleomedes de Astipalea, privado del premio de los juegos en los que participaba por haber causado la muerte de su adversario, abatió furioso la pilastra que sostenía el techo de una escuela donde se encontraban cincuenta niños. También Tucídides cuenta que los tracios hicieron irrupción en la escuela más frecuentada de Micaleso

matando a todos los niños. No hay pruebas de la existencia de una instrucción obligatoria para los hijos legítimos de los ciudadanos atenienses antes de época helenística; de todos modos podían recibirla, y de hecho los padres tendían a enviarlos a los *grammatistai* y a los pedotribas por períodos variables, según las propias condiciones económicas. Entre los deberes del tutor de un huérfano con recursos estaba el de educarlo pagando los gastos.

El cuidado de los huérfanos en Atenas y en otras ciudades no coincidía con la atención a los pobres. Los únicos huérfanos privilegiados eran los hijos de los caídos en la guerra, para los que Atenas dispuso a partir de mediados del siglo v a.C. la manutención y educación a expensas de la ciudad hasta que alcanzasen la edad adulta. El decreto de Teozótides extendió temporalmente este derecho también a los hijos de los atenienses que habían sufrido muerte violenta bajo la tiranía de los Treinta. Con ocasión de las grandes Dionisíacas, antes de las representaciones trágicas, los huérfanos de los caídos eran presentados al pueblo y un heraldo anunciaba que sus padres habían muerto por valientes y que la *pólis* los criaría como hijos. A continuación los huérfanos tenían derecho a los primeros puestos en el teatro. Era una evidente medida política dirigida a asegurar la cohesión social y el compromiso militar, pero esta medida permitía también a algunos miembros de la clase inferior de los tetes acceder a una instrucción que habitualmente sólo podían recibir de manera integral los hijos de los ciudadanos más ricos. También Alejandro dispuso que a los huérfanos de los macedonios caídos les fuese entregada la paga del padre. Algunas inscripciones de época helenística informan de ofertas de particulares a las ciudades de Teos y Mileto con el fin de pagar el salario de los maestros para todos los niños de condición libre y en el siglo II a.C. los reyes de Pérgamo enviaron dinero y grano a Rodas para pagar estos gastos. Pero son ejemplos casi excepcionales, pues la costumbre dejaba a los padres la iniciativa de procurarles instrucción a sus propios hijos. Y la instrucción no era *per se* un factor de promoción social: también los hijos de los metecos podían recibirla y ello no modificaba su estatus jurídico.

Mandar a un hijo a la casa particular de un maestro —y no a un edificio público construido a expensas de la ciudad, como era el gimnasio— era algo ligado en cierto modo a la tradición mítica, que describía al héroe enviado fuera de su casa por un tutor, como es el caso de Aquiles por Fénix. Pero el *didaskaleion* tenía la prerrogativa de acoger a muchos alumnos bajo la dirección de un mismo maestro. El muchacho era acompañado por un esclavo del padre, el pedagogo, que debía vigilarlo y podía castigarlo si era necesario. En Atenas estaba prohibido que se cerraran después del ocaso.

Pero no existían maestros autorizados, designados o controlados por la ciudad en base a requisitos de competencia o a la concesión de títulos. El único control de la ciudad sobre la escuela era de tipo moral: sólo en una edad lo suficientemente avanzada y en un espacio público como el gimnasio se podía consentir el establecimiento de relaciones homosexuales bajo una correcta base pedagógica.

En el *didaskaleion* el muchacho aprendía a leer y a escribir y aprendía música, pero no con fines profesionales, como ocurría en el caso de los escribas orientales. Con la extensión de la escritura a la redacción de leyes y decretos de la ciudad, la capacidad para leer podía parecer relevante para llegar a ser ciudadano en sentido pleno. Aprender a leer en voz alta, pasando de las letras a las sílabas y de éstas a las palabras, y después aprender a escribir siguiendo los mismos pasos podía requerir todavía más años. A continuación, el muchacho se ejercitaba en el aprendizaje de memoria de versos y fragmentos más amplios de poetas, especialmente de Homero, que fue siempre considerado como punto de referencia sin parangón para proporcionar modelos de conducta y una reserva de valores. Las lenguas extranjeras estuvieron, en cambio, siempre ausentes de las preocupaciones pedagógicas de los griegos. En un papiro del siglo III a.C. destinado a una escuela, aparecen también ejercicios aritméticos elementales. Pero la instrucción matemática de nivel superior, más allá de la sola finalidad práctica del cálculo o las medidas, permaneció siempre circunscrita a un círculo bastante restringido de especialistas.

El aspecto competitivo penetró también en este tipo de instrucción y no sólo en la gimnasia. Son numerosas las noticias, sobre todo de época helenística, de competiciones de lectura y recitación; en Magnesia tenía lugar también una competición de cálculo. Este tipo de competiciones solían coincidir a menudo con festividades religiosas celebradas en el gimnasio o en la ciudad. Todo esto era válido especialmente para el otro ingrediente fundamental, junto con la gimnasia, en la formación de los muchachos, la música, que era componente esencial para los coros y las danzas en ocasión de las festividades, tanto en Atenas como en Esparta. En Arcadia, según Polibio, la música acompañaba a la educación hasta los treinta años. La enseñanza de la música consistía en primer lugar en tocar la cítara y en el canto acompañado de la cítara. Junto a la cítara estaba el *aulós*, un instrumento de viento más semejante al óboe que a la flauta; pero la cítara dejaba libre la boca para cantar, mientras que el *aulós* deformaba el rostro hasta hacer que a un aristócrata como Alcibíades le pareciese indigno de un hombre libre, por cuanto que privaba de la palabra. Apolo vencía a Marsias, el virtuoso del *aulós*, no sólo en el mito: ya en el siglo IV a.C. el uso

de este instrumento fue dejado progresivamente a los profesionales. El aprendizaje de un instrumento y del canto, tan importante para el culto y la autocelebración de la ciudad y, por tanto, para la integración de los más jóvenes en ella, era de oído, sin texto escrito. Con ocasión de las competiciones, los coros de los muchachos eran instruidos por maestros bajo la supervisión de coregos, ciudadanos elegidos para tal fin, de edad superior a los cuarenta años y lo suficientemente ricos para sobrellevar los gastos de la instrucción y de los preparativos; los coregos ponían también a disposición su propia casa para el adiestramiento.

Gimnasia y música eran ingredientes reconocidos por la ciudad para el adiestramiento del ciudadano como modelo de hombre. El momento inmediatamente anterior al paso a la condición adulta era la efebía. En Atenas a partir de 338 a.C. la institución de la efebía —que probablemente era de origen anterior— se codificó como forma de servicio militar. Duraba dos años y era obligatoria para todos los hijos legítimos de los atenienses, cualquiera que fuera de condición social, a quienes la ciudad proporcionaba el sustento. Pero en relación con el periodo anterior, inscripciones datables entre el 261 y el 171 a.C. registran un fuerte descenso en el número de los efebos de veinte a cuarenta por año, en relación con la media precedente de cerca de seiscientos cincuenta por año. En este periodo el servicio se redujo a un año; ya no era obligatorio para todos ni siquiera a cargo de la ciudad, de forma que los más pobres quedaban automáticamente excluidos. En los siglos II-I a.C. también los efebos, junto con el ciudadano rico puesto al frente de la efebía, contribuían en los gastos. En una época en la que el peso político y militar de Atenas se encontraba disminuido por necesidad la efebía fue adquiriendo cada vez más carácter de institución cultural de aparato, atrayendo también bajo el dominio romano a extranjeros provenientes de Oriente y de Italia. A partir de 161 a.C. este proceso condujo a un aumento en el número de los efebos. Pero en época de Aristóteles la efebía atañía exclusivamente a los ciudadanos: aquellos jóvenes que habían cumplido dieciocho años eran inscritos en el registro del demos, la circunscripción territorial a la que pertenecía el padre. A la asamblea de los demotes le correspondía decidir con voto secreto sobre la regularidad de la edad del nuevo ciudadano y sobre su legítima descendencia de padre y madre atenienses. A continuación el consejo confirmaba o rechazaba, si era irregular, esta inscripción, que a veces los tutores podían tener interés en posponer o los tutelados en anticipar. El joven rechazado volvía a la clase de los *paîdes*, pero podía también dirigir su apelación al tribunal, arriesgándose, en caso de condena, a ser vendido como esclavo.

La inscripción en el demos y, por tanto, el ingreso a título pleno en la ciudadanía era un paso bastante delicado y precedía a la prestación del servicio militar como efebo bajo la supervisión de un cosmetes y de diez sofronistas, uno por tribu. La asamblea procedía a la elección de dos pedotribas, un maestro de armas, otro de tiro con arco, otro de lanzamiento de jabalina y otro de catapulta para la instrucción de los efebos. Con ocasión de la festividad de Artemis Agrotera los efebos participaban en una procesión y en el santuario de Aglauron prestaban el juramento de defender a la patria, sus fronteras y sus instituciones y de no abandonar a su compañero de fila. De allí se dirigían a El Pireo, donde prestaban servicio de guardia en dos fortalezas. En el segundo año de servicio tenía lugar una revista de los efebos ante la asamblea en el teatro de Dioniso, donde demostraban lo que habían aprendido en el adiestramiento militar. Asignándoles el escudo y la lanza, la ciudad expresaba su paso a la condición adulta del hoplita. Bajo el mando de los estrategos procedían a patrullar por el territorio del Atica, a hacer guarnición en las fortalezas y a defender las sesiones de la asamblea, vistiendo la clámide negra. El servicio de patrulla en zonas fronterizas, en los márgenes de la ciudad, incluso con extranjeros, colocaba al efebo en una zona intermedia antes de ocupar como ciudadano de pleno derecho el espacio central de la ciudad, quizá a modo de recuerdo o como herencia de una época de iniciación repartida según las distintas clases de edad a pesar de que ya había prestado el juramento del hoplita.

Los efebos estaban plenamente integrados en las festividades de la ciudad: participaban en sacrificios y agones y, en particular, prestaban servicio de escolta en el transporte de objetos sagrados o de estatuas de divinidades en ocasión de procesiones, según itinerarios canónicos que atravesaban espacios simbólicos de la ciudad. Esto no ocurría sólo en Atenas: se tiene noticia de la difusión de la efebía en un centenar de ciudades helenísticas. La urna que contenía las cenizas de Filopemen, asesinado en 183 a.C. por los mesenios, fue llevada en procesión hasta Megalópolis por el futuro historiador Polibio, entonces joven efebo de noble familia.

Pero sobre todo a partir del siglo III a.C. el aspecto militar de la efebía fue dotado en una medida cada vez mayor de una instrucción de tipo superior. El gimnasio continuaba siendo el centro de la vida efébica. Atenas tenía tres fuera de la ciudad, el Liceo, la Academia y el Cinosarges. Hacia fines del siglo III a.C. se unieron a éstos otros dos, el Tolemeon y el Diogeneion, quizá erigidos en honor de benefactores privados. Pero en estos gimnasios no se desempeñaba sólo una actividad de adiestramiento gimnástico. Tenían también lugar las lecciones y conferencias de filósofos y rétores y quizá

de médicos. En el siglo I a.C. también un astrónomo dio conferencias en el gimnasio de Delfos. Entre el 208 y el 204 se erigió en el Tolemeon una estatua al filósofo estoico Crisipo, que quizá impartió allí sus enseñanzas. Una nueva dimensión se incorporaba así de forma institucional a la vida de los jóvenes atenienses y también a la de los extranjeros que en número creciente llegaban a Atenas para escuchar las lecciones de los filósofos y los rétores. Con ella hacía su aparición el libro: bibliotecas de efebos están documentadas para Teos, Cos y Atenas. Un decreto ateniense de 117-116 a.C. establecía que los efebos de cada año debían hacer una donación de libros.

El reconocimiento público del alcance pedagógico de la filosofía, la retórica y en general de una instrucción superior, además del libro, para el itinerario que llevaba a hacerse hombre no es un hecho obvio; para comprender su significado hay que dar un paso atrás. Aunque ya hacia fines del siglo VI a.C. Jenófanes de Colofón había protestado contra la injustificada primacía conferida a la gimnasia, que a sus ojos no contribuía al buen ordenamiento y al bienestar de la ciudad, en buena parte de las ciudades griegas la formación del ciudadano-soldado se regía por un equilibrio sustancial entre gimnasia y música. Pero con el cambio de las modalidades de la vida política y el creciente papel central de la palabra, especialmente en las ciudades democráticas, como instrumento para tomar decisiones, imponer puntos de vista o triunfar en los procesos, este equilibrio comenzó a resquebrajarse.

En la segunda mitad del siglo V a.C. los sofistas aparecieron como signo y factor de este cambio. Ellos no impartían enseñanza regular y continuada en un lugar estable, sino que iban de ciudad en ciudad pronunciando discursos demostrativos para captar alumnos e impartiendo cursos de clases, sobre todo para aprender a hablar en público de un modo convincente. Se trataba en gran parte de una enseñanza formal que ponía en evidencia las diferencias de lenguaje, figuras retóricas y estilo, pero que no rechazaba el aplicar estos conocimientos al tratamiento de temas políticos, éticos y religiosos de interés general. Hipias de Elide se mostraba atento también a los contenidos de las disciplinas especiales, de la astronomía a la matemática, que precisamente en aquella época iba estructurándose y asumiendo forma de manual con la obra de Hipócrates de Quíos. La enseñanza de los sofistas era privada y se impartía previo pago. De hecho, sólo podía ser seguida por los jóvenes de las familias más pudientes: su objetivo consistía esencialmente en la formación de élites de gobierno. Los jóvenes, sobre todo, se veían extraordinariamente atraídos por ello. La enseñanza de los sofistas podía parecer precipitada en relación con la distinción tradicional de los deberes propios de las distintas etapas de la vida humana, pues anticipaba a la edad juvenil el aprendizaje y el ejercicio del saber hablar, que de Homero en adelante venía siendo considerado como propio —junto a la valentía en la guerra— del hombre hecho y derecho, si no del anciano: y el principio de la vejez era momento culmen para la atribución del poder en todas las ciudades griegas. El joven debía ante todo adiestrarse para combatir; el saber hablar venía con el tiempo, con la experiencia. La enseñanza de los sofistas parecía, en cambio, querer quemar etapas. Los descalabros y la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso contribuían a debilitar la autoridad de las generaciones más viejas y de los canales pedagógicos tradicionales sobre los que aquéllas se habían cimentado para hacer que los hijos fueran semejantes a los padres. Un típico tema de debate en la segunda mitad del siglo V a.C. era si de malos padres podían nacer hijos mejores y viceversa.

El enfrentamiento de generaciones es el tema central de *Las nubes* de Aristófanes. Aquí, Sócrates aparece asimilado a los sofistas, por ser capaz de enseñar astronomía, geometría o cosas divinas, pero también de hacer objeciones y de hacer prevalecer los argumentos más débiles. Pero a diferencia de los sofistas itinerantes él era colocado en un «pensadero» situado en el terreno de la ciudad y por ello era a la vez más familiar y más peligroso. Por frecuentar sus clases el joven Fidípides podía poner objeciones a su padre Estrepsíades: «de pequeño tú me pegabas, ¿por qué no puedo hacerlo yo ahora contigo? También yo he nacido libre». La edad dejaba de ser un factor de diferenciación. Precisamente en esta comedia Aristófanes expresaba el modo en el que los partidarios del tiempo pasado contraponían la antigua *paideía* a la nueva a través de la antítesis entre el gimnasio y el ágora. La antigua *paideía* del gimnasio, gimnicomusical, hacía a los muchachos pudorosos, robustos y fieles a las tradiciones: ella había hecho a los hombres que combatieron en Maratón. La nueva, en cambio, tenía su centro en el ágora y en los baños, que se llenaban de adolescentes, dejando vacías las palestras: allí aprendían no la medida, sino a cultivar la lengua y a hacerla crecer hasta llegar a enfrentarse a los padres. En *Las ranas* Aristófanes imputaba a Eurípides la enseñanza de la charla, *lalia*, que había vaciado las palestras, y en los *Caballeros* el salchichero señalaba en el ágora el lugar en que se educó, entre risas y un follón tal, que un rétor le había podido predecir su futuro destino como demagogo. En el discurso *Contra Alcibíades* de Andócides aparecía también la oposición entre gimnasios y tribunales, que se traducía en la inversión de los deberes de cada edad: los viejos combatían y los jóvenes hablaban al pueblo. El modelo de esta in-

versión estaba esbozado en Alcibíades, que aparecía también en Tucídides como campeón de la igualdad entre jóvenes y viejos, opuesto al viejo Nicias, con ocasión de la decisión sobre la expedición militar contra Siracusa.

El retrato de Sócrates trazado por Aristófanes en *Las nubes* era también avanzadilla de otro cambio importante. En la comedia el viejo Estrepsíades está irónicamente representado en el acto de frecuentar el pensadero de Sócrates. Una de las diferencias más llamativas entre la figura del filósofo Sócrates y la de los sofistas —tal y como aparece sobre todo en Platón— consistía precisamente en el hecho de que la enseñanza filosófica era extendida también a la edad adulta y prácticamente no tenía fin. La escuela filosófica que instituyó Platón en el siglo IV a.C., no en el ágora sino cerca del gimnasio de la Academia, no estaba basada en distinciones de edad. Un antecedente de la misma, la comunidad de los pitagóricos de Crotona, dirigió sus preocupaciones también a los adultos distinguiendo —sobre el modelo de las iniciaciones religiosas a los misterios— dos niveles progresivos de iniciación en los contenidos cada vez más complejos del saber. En los diálogos platónicos Sócrates es presentado sucesivamente como un joven, un adulto y un anciano que está siempre deseando aprender, de tal modo que el citarista Cono, con quien él solía estar, era objeto de risas como maestro de viejos. Sócrates está, además, rodeado de discípulos adultos, como el ya maduro Critón. En la *Apología* la actividad de Sócrates aparece como una suerte de *paideía* permanente para todas las edades y para todos los ciudadanos, dirigida a una continua mejora del alma. Los acusadores de Sócrates, Meleto en la *Apología* y Anito en el *Menón* consideraban verdaderos educadores de los jóvenes a los ciudadanos atenienses que se sentaban en la asamblea, el consejo o los tribunales. De ese modo, por otra parte, en el *Protágoras* el sofista tejía el elogio del aparato educativo ateniense. A una Atenas de escuela de democracia y de justicia Platón oponía la tesis radical de que los mismos ciudadanos atenienses, lejos de ser educadores debían ser educados. La trasposición del modelo de la dietética médica del cuerpo al alma permitía a Platón concebir la filosofía como una técnica educativa de prevención y terapia indispensable para todas las edades.

En la *República* las ciudades históricamente existentes, Atenas en particular, aparecían incluso como corruptoras de las naturalezas dotadas de disposiciones filosóficas. Una verdadera ciudad, según Platón, debería ocuparse de la filosofía, al contrario de lo que ocurría de hecho. Según una concepción difusa —que Platón hace expresar a Calicles en el *Gorgias* y a Adimanto en la *República*— las discusiones filosóficas eran adecuadas para los muchachos y no para los hombres adultos. En un muchacho podían contribuir a su *paideía*, pero a condición de que fueran luego abandonadas; en cambio, en un ciudadano adulto o anciano parecían indignas porque lo inducían a situarse en los márgenes de la ciudad y a cuchichear en una esquina con tres o cuatro muchachos, en lugar de estar en su centro, *méson*, en el ágora, donde los hombres dan lo mejor de sí mismos, es decir, en la realización de las tareas políticas. En efecto, la escuela filosófica aparecía, incluso ante el Platón de la *República*, como un lugar donde ponerse a resguardo de la mala educación impartida por la ciudad y los sofistas, que no hacía otra cosa más que replantear los valores dominantes en ella y, por tanto, perpetuar su enfermedad. También físicamente las escuelas filosóficas tuvieron por lo general sedes lejanas del centro de la ciudad.

Invirtiendo el punto de vista corriente Platón excluía de la ciudad justa un aprendizaje precoz de la parte más compleja de la filosofía, la dialéctica, que habría podido ser usada —como ocurría con los sofistas— para contradecir y poner en discusión los valores de la tradición; preveía como edad adecuada para iniciar el estudio de la filosofía los treinta años, después de haber estudiado ampliamente las disciplinas matemáticas. Esto no significa que la Academia platónica no admitiese alumnos de edad inferior a los treinta años, sino que la Academia no estaba situada en una ciudad justa. También Aristóteles había sido consciente de una disparidad de niveles en las capacidades de aprendizaje, reconociendo que los jóvenes, si bien podían con facilidad convertirse en buenos matemáticos, no estaban tan capacitados para conseguir la sabiduría capaz de guiar en los asuntos de la vida o la competencia en investigaciones de filosofía de la naturaleza, pues en estos campos se necesitaba mucha experiencia en los detalles, experiencia que sólo el tiempo podía procurar. Es interesante que los *Caracteres* de Teofrasto ridiculicen la figura del *opsimathês*, es decir, aquel que se pone a aprender muy tarde, también se ridiculiza el «juvenilismo» en los adultos que querían todavía hacer gimnasia, correr y danzar con los muchachos pero que callan por completo en lo que se refiere a la enseñanza superior y a la filosofía. En general los filósofos antiguos compartieron siempre la convicción expresada por Epicuro, según la cual ninguna edad es inadecuada para ocuparse de la salud del alma, es decir, para filosofar.

Entre el siglo IV y el III a.C. la figura del filósofo tiende a presentarse como un nuevo modelo de hombre, a veces en competencia con la imagen tradicional del ciudadano. Esta operación se hacía posible gracias a la inclusión dentro de este nuevo modelo y gracias a la trasposición a otro plano de las dotes que caracterizaban la

moral del hoplita: resistencia, autocontrol y cooperación. En el *Fedón* Sócrates es representado sereno frente a la muerte, sin renegar de la filosofía, precisamente como el hoplita sabía afrontarla combatiendo por la patria. La integración de la moral militar dentro de la moral filosófica celebró su triunfo en el estoicismo, con la figura del sabio insensible a los sufrimientos e inalterable frente a los golpes de la fortuna. Incluso la función procreadora podía ser reabsorbida y traspuesta a otro nivel: en Platón se expresaba por medio de la metáfora del alma grávida de saber e inducida a dar luz gracias a las hábiles preguntas filosóficas. La escuela filosófica se convertía en el lugar de reproducción y perpetuación de un nuevo modelo de hombre. A Platón, esto le permitía recuperar, por medio de su noción de *érōs* entendido como vehículo de ascenso filosófico y por tanto como instrumento esencial para convertirse en hombre, aquella relación entre adulto y joven constitutiva en el mundo griego de la dimensión pedagógica de la relación homosexual. Pero le permitía también no tener que poseer más una rígida distinción radical de función entre los sexos. Tanto en la *República* como en las *Leyes* varones y hembras atraviesan un común itinerario educativo para llegar, ya como adultos, a las mismas funciones: esto era válido no sólo para la música y la gimnasia, sino también para el adiestramiento militar y el filosófico. En las *Leyes* la diferencia destacable entre los dos sexos parecía consistir en el hecho de que las mujeres se casaban al menos diez años antes que los hombres y accedían a los cargos públicos diez años después que los hombres, hacia los cuarenta años.

La presencia de mujeres está documentada para la Academia platónica y para la escuela de Epicuro, además de para los cínicos, pero es difícil afirmar si ellas también enseñaban o escribían; de cualquier modo, se trata de casos raros. Pese a las declaraciones platónicas la filosofía siguió siendo siempre en una gran parte una actividad masculina. Aristóteles desactivó los aspectos más explosivos de la polémica platónica contra la ciudad histórica para llegar a ser hombre, es decir, buen ciudadano, y para poder estar habilitado para gobernar la ciudad no es necesario hacerse filósofo. Esto no quita que también para Aristóteles la filosofía representase el mejor tipo de vida y que para acceder a ella no fuese necesario ser ciudadano y, por tanto, titular de los derechos y deberes políticos de la ciudad en la que se desarrollaba la actividad filosófica. El aprendizaje y el ejercicio de la filosofía eran plenamente compatibles también con la condición de meteco, como era evidente en el caso de Aristóteles, originario de Estagira, y de muchos filósofos de la edad helenística, venidos de distintas ciudades del mundo griego para estudiar y luego establecerse y enseñar en Atenas, volviendo a re-

correr un itinerario que ya en el siglo v a.C. había llevado a Anaxágoras a trasladarse a Atenas desde su ciudad natal, Clazómenas. Los estoicos llegaban al punto de teorizar sobre la compatibilidad del ejercicio de la filosofía incluso con la condición de esclavo.

En medio de esta variedad de presupuestos y de la instauración de las distintas corrientes filosóficas, la filosofía se decantaba como la vía más adecuada para cumplir el objetivo de hacerse hombre. Pero hacerse hombre ya no significaba simplemente convertirse en ciudadano. La ciudad no podía seguir este impulso que llevaba a la filosofía a huir de ella, ni la dicotomía entre llegar a ser ciudadano y llegar a ser filósofo. El punto culminante de esta fuga llegó con los cínicos, pero a través de un cambio radical en la imagen de la infancia. La mayor parte de los filósofos, excluyendo a los cínicos, compartió la concepción corriente del niño como ser privado de razón y de habla, concepción ampliamente documentada desde Homero hasta los oradores del siglo IV a.C. Precisamente estas características del niño hacían particularmente delicada su situación y hacían necesaria una intervención desde el principio, si se deseaba que llegara a la condición de hombre. Para Platón hacía falta, incluso, una especie de gimnasia intrauterina indirecta a través de los movimientos ejecutados por la madre y seguidamente una vida transcurrida no sólo en el claustro de la casa y formas de juego que imitasen y prefigurasen actividades y dotes de la vida adulta. Sólo la *paidéia*, incluso para Platón, podía llevar a convertirse en hombres: aquí insertaba él la exigencia de una educación pública —como en Esparta, pero sin el desarrollo unilateral de la gimnasia— impartida para todos y que indujese la lectura y la escritura y la interpretación de la cítara y la danza.

Presupuestos muy similares esperaban también en la discusión sobre la *paidéia* ciudadana inicida por Aristóteles en la *Política*. Pero, en la línea de las consideraciones de la literatura médica, él prestaba más atención a las condiciones fisiológicas de la naturaleza infantil. Dentro de un cuadro de la naturaleza articulado según una escala continua de complejidad creciente, que culmina en la figura del hombre adulto caracterizado por la plena racionalidad y por la posición erecta, el niño se le representaba a Aristóteles como peligrosamente cercano a la animalidad, como probaba su condición de «enano», con las partes superiores más desarrolladas que las inferiores y obligado por ello a una locomoción a cuatro patas semejante a la de los animales. A esta desproporción entre las partes se vinculaba también el hecho de que el calor producido por los alimentos ingeridos era llevado hacia la parte alta y ello provocaba que los niños pequeños durmieran la mayor parte del tiempo

y que sólo hacia los cuatro o cinco años comenzaran a soñar. En los primeros cuarenta días el neonato, según Aristóteles, cuando está despierto no llora ni ríe ni siquiera percibe las cosquillas, es decir, está privado de los rasgos típicos que diferencian al hombre adulto de los otros animales. El alma de los pequeños hombres futuros no difiere, en el primer periodo de su vida, de la de los animales: el niño, como el animal, no puede decirse propiamente que sea feliz y capaz de actuar, cosa que requiere el uso del razonamiento y de la capacidad de deliberar. En cambio, al contrario que los animales, el niño es susceptible de un proceso de desarrollo y de alejamiento de esta condición animal, tanto en la relación entre sus partes superiores y las inferiores, que llegan a equilibrarse, como en la articulación de las facultades psíquicas. Es dentro de este itinerario natural, que va de las potencialidades de la vida infantil a la actualización de las dotes humanas en el adulto, donde podía insertarse la actividad educativa, dirigida a secundar este desarrollo regular. «Nadie —concluía Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*, expresando el punto de vista más ampliamente difundido— escogería vivir toda la vida con la razón *(diánoia)* de un niño.»

Precisamente a una posición de este tipo parecen aproximarse las posturas más radicales del cinismo. Un presupuesto de ellas era el abandono de aquella aplicación metafórica de las edades de la vida humana a la «historia» del género humano que había llevado a Esquilo en el *Prometeo* a designar a los hombres —en su condición anterior al regalo que les hizo Prometeo del conocimiento de los astros, las estaciones, la navegación, las letras del alfabeto, la medicina y la adivinación y, en general, de todas las *tékhnai*— con el apelativo ya homérico de «infantes» *(népioi)*, es decir, incapaces de hablar. La postura cínica, en cambio, se configuraba como una deliberada regresión a la infancia, paralela a un retorno de la cultura a la naturaleza. Es cierto que alguna excepción a la imagen negativa del niño podía encontrarse ya antes de los cínicos. Así, el homérico *Himno a Hermes* ya había trazado el retrato del dios niño precoz, ladrón y hábil engañador, capaz de inventar la cítara utilizando el caparazón de una tortuga. Pero incluso aquí el modelo positivo estaba también presentado a partir de las dotes más características y usuales de la edad adulta y, además, se trataba siempre de un dios.

Los conceptos de inocencia, espontaneidad y simplicidad del niño no parecían estar difundidos en la mentalidad común, ni tampoco lo estaba la idea de que se podía llegar a ser bueno volviendo a ser niño. Algunas anécdotas de Diógenes el Cínico, que, siguiendo el ejemplo de los niños que bebían en el cuenco de la mano o que metían lentejas en el pan, se veía impulsado a tirar y despreciar las escudillas y los recipientes, reflejan una inversión respecto a este punto de vista así como el rechazo de la ciudad y de las necesidades artificiales generadas por ella para volver a las solas funciones esenciales determinadas por la naturaleza. No casual que en el cinismo, junto al niño, sean los animales los que se constituyan en modelo para convertirse en auténtico hombre, una figura bastante rara, según Diógenes. Se elaboraba así una imagen positiva del niño bueno, capaz de enseñar a volver a serlo otra vez incluso al adulto corrompido por la vida de las ciudades.

Esta concepción del niño bueno y de una naturaleza humana originariamente incorrupta también fue elaborada por los estoicos, aunque se encontraba en ellos la constatación de la estupidez y la maldad de la mayor parte de los hombres adultos. Al revisar el delicado punto de la contribución en el proceso de corrupción de la obra de madres y nodrizas, que con los baños calientes eliminaban de los cuerpos de los pequeños aquel *tónos*, aquella tensión que debía, en cambio, caracterizar toda la vida moral del adulto y que originaban la falsa opinión de la coincidencia del bien con el placer, los estoicos, o al menos alguno de ellos, podían evitar el imputar directamente a la ciudad la responsabilidad de la corrupción. El estoicismo, más bien, se integraba siempre en las instituciones de la ciudad. Aunque fue bajo inspiración del rey Antígono Gonatas, Atenas llegó a emitir un decreto en honor del fundador de la escuela estoica, Zenón, por haber educado bien «a los jóvenes que se confiaban a él para ser instruidos en la virtud y en la moderación» y por haberlos guiado «a las metas más altas poniendo a todos como ejemplo su propia vida». Pese al brevísimo paréntesis del 307, cuando un decreto dispuso a expulsar a los filósofos, Atenas y los filósofos de las escuelas se reconciliaron pronto. La inclusión de la enseñanza de la filosofía en el periodo del servicio efébico era el signo de reconocimiento, por parte de la ciudad, de la importancia de la misma en la *paideía* juvenil.

En cierta medida parecía haberse realizado el sueño platónico de una filosofía como parte integrante de la ciudad, aun permaneciendo como dominante la dimensión privada de su enseñanza, a la que accedían también los extranjeros. Pero en el momento en que la filosofía estaba institucionalmente reservada a los efebos, este sueño fue radicalmente abandonado. Buena parte de las directrices filosóficas, y en primer lugar el propio Platón, estaban de acuerdo en admitir que para hacerse filósofo hacía falta un aprendizaje largo, al que sólo pocos estaban en disposición de someterse. Esto no significa que para los filósofos los demás adultos no estuvieran necesitados de educación. En las *Leyes* Platón había reconocido en la ciudad misma, con sus instituciones, sus normas y sus

mitos, contados primero por las nodrizas y luego constantemente rememorados por los ancianos mitólogos, el instrumento con el que toda la ciudad, en todas sus clases de edad, realizaba el encantamiento *(epôdê)* a sí misma, interiorizando y aceptando los valores sobre los que se regía su existencia. También Aristóteles reconocía que los más, cuya vida estaba fundada sobre los *páthē*, por lo general no podían ser persuadidos por la fuerza del *lógos* y de la enseñanza y reconocía en las leyes el instrumento educador permanente del mismo mundo de los adultos, pues éstas estaban dotadas de una fuerza mayor y suscitaban menor hostilidad en lo que respecta a prescripciones impuestas por individuos particulares.

Atenas, de hecho, podía acoger a la filosofía no tanto como modelo supremo de vida humana, cuando como actividad propedéutica encaminada a la formación de aquel tipo de hombre que continuaba encarnándose, aunque en medida cada vez más simbólica, en la figura del ciudadano-soldado. La línea vencedora era la expresada por los Calicles y los Adimanto, reformulada con particular vigor por Isócrates en el siglo IV a.C. En el *Areopagítico*, escrito poco antes de mediados de siglo, había contrapuesto la antigua educación preventiva a la nueva, que una vez más tenía su centro en el ágora y en las casas de juego atestadas de tocadoras de flauta. La educación antigua estaba basada en el reconocimiento de las diferencias sociales y de la necesidad de disciplinar las pasiones juveniles y orientarlas hacia ocupaciones nobles, dirigiendo a aquéllos con una situación menos favorable hacia el trabajo del campo y al comercio, para sustraerlos del ocio, causa principal de las malas acciones y, en cambio, a los más favorecidos, a la hípica, a la gimnasia, la cinegética y la filosofía.

Isócrates pretendía hacer propia la línea educativa que él atribuía a la antigua *paideía*, dirigiéndose a una élite lo suficientemente rica como para poder pagar sus costosos cursos, que duraban un promedio de tres o cuatro años. Hacia el final de su vida él mismo constataba que en el arco de unos cuarenta y cinco años estos cursos habían sido frecuentados por un centenar de alumnos, una buena parte de los cuales se convirtió en personajes ilustres de la vida política no sólo ateniense. Pero lo que él llamaba filosofía no coincidía con la de los socráticos, la de Platón y la Academia. Esta última, que él identificaba con discusiones sobre el número de los entes o cosas similares —un tipo de discusión presente, por ejemplo, en el *Sofista* de Platón y también en el libro primero de la *Metafísica* y de la *Física* de Aristóteles, no era totalmente rechazada, pero se le asignaba solo un valor propedéutico o auxiliar. Isócrates la ponía al lado de la geometría y de la astronomía, todas ellas disciplinas inútiles para la praxis, pero utilizables dentro de una «concepción muscular» de las facultades psíquicas (Finley) y de un programa gimnástico de adiestramiento mental. Pero estas actividades como tales estaban más bien dirigidas a los jóvenes y no a los adultos. Para estos últimos conservaba, en cambio, pleno valor la filosofía que él enseñaba, mucho más viril que la aprendida por los *paîdes* en las escuelas. Según Isócrates, una ciencia capaz de determinar con exactitud cómo se debe hablar y actuar es inalcanzable para la naturaleza humana. El saber hablar, deliberar y actuar en interés de la comunidad a la que él enseñaba consistía, en cambio, en la capacidad de distinguir por medio de opiniones propias lo que es preferible en relación con cada circunstancia particular. La retórica, como arte del decir, despojada de los usos desaprensivos con fines personales y plenamente integrada en el horizonte de valores de los sectores más pudientes, capaz de dirigirse al pasado histórico para planificar el futuro, capaz de suministrar ejemplos morales y de justificar decisiones políticas, podía volver a plantear el modelo de hombre en el buen ciudadano y presentarse a sí misma como camino privilegiado para convertirse en hombre. Los filósofos, por lo que a ellos respecta, sin renunciar a la primacía de la vida filosófica, destinada a poco, desde el momento en que aceptaban integrar su actividad en el tejido de la ciudad de Atenas acababan por adherirse de hecho a la solución de Isócrates y por atenuar aquella incompatibilidad entre retórica y filosofía que a veces se había radicalizado en las páginas platónicas y que ya Aristóteles había alentado. Cuando en 155 a.C. los atenienses enviaron una embajada a Roma para hacerse perdonar una multa, fueron enviados para discutir su causa ante el senado los representantes de tres escuelas filosóficas: el académico Carnéades, el peripatético Critólao y el estoico Diógenes de Babilonia. Los mejores oradores eran filósofos. El antagonismo entre filosofía y retórica ya había dejado de existir. Podía solidariamente penetrar en la enseñanza y la formación de los jóvenes de las clases elevadas de la sociedad griega y romana.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ANDERSON, W.D., *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge (Mass.), 1968.

ANGELI BERNARDINI, P. [ed.], *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari, 1988.

ARRIGONI, G. [ed.], *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, 1985.

BECK, F. A. G., *Greek Education, 450-350 B.C.*, Londres, 1964.

BOER, W. den, *Private Morality in Greece and Rome*, Leiden, 1979.

BRELICH, A., *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969.

Buffière, F., *Eros adolescent. La péderastie dans la Grèce antique*, París, 1980.

Burkert, W., *Homo necans*, Berlín-Nueva York, 1972 [trad. italiana, Turín, 1981].

Calame, C. [ed.], *L'amore in Grecia*, Roma-Bari, 1984.

Cambiano, G., *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, 1987.

Cantarella, E. *L'ambiguo malanno*, Roma, 1985.

— *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, 1988.

Clarke, M. L., *Higher Education in the Ancient World*, Londres, 1971.

Detienne, M., *Les jardins d'Adonis*, París, 1972 [trad. italiana, Turín, 1975].

Dover, K., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974.

— *Greek Homosexuality*, Londres, 1978 [trad. italiana, Turín, 1985].

Finley, M. I. y Pleket, H. W., *I giochi olimpici*, trad. italiana, Roma, 1980.

Flacelière, R., *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, París, 1959 [trad. italiana, Milán, 1983].

Foucault M., *Histoire de la sexualité*, 2, *L'usage des plaisirs*, París, 1984. [Hay ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, 2, *El uso de los placeres*, Madrid, 1987.]

Gardiner, E. N., *Greek Athletic Sports and Festivals*, Londres, 1910.

Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce ancienne*, París, 1968. [Hay ed. cast.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1984.]

Harrison, A. R. W., *The Law at Athens. The Family and Property*, Oxford, 1968.

Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, 3 vols., Berlín, 1934-1947 [hay ed. cast.: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Madrid, 1990].

Jeanmaire, H., *Couroi et courères. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescences dans l'antiquité héllénique*, Lille, 1939.

Johan, H.-T. [ed.], *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt, 1976.

Kühnert, F., *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlín, 1961.

Lacey, W. K., *The Family in Classical Greece*, Londres, 1968.

Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, 1984.

— *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, París, 1989.

Marrou, H.-L., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1965 [trad. italiana, Roma, 1978].

Nilsson, M. P., *Die hellenistiche Schule*, Munich, 1955 [trad. italiana, Florencia, 1973].

Pélékidis, C., *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, París, 1962.

Sissa, G., *Le corps virginal*, París, 1987.

Sweet, W. E., *Sport and Recreation in Ancient Greece. A Sourcebook with Translation*, Oxford, 1987.

Vatin, C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée á l'époque héllénistique*, París, 1970.

Vegetti, M., *Passioni e bagni caldi. Il problema del bambino cattivo nell'antropologia stoica*, en *Tra Edipo e Euclide*, Milán, 1983, pp. 71-90.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965. [Hay ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1985.]

— *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974. [Hay ed. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1987.]

— *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, París, 1989.

Vidal-Naquet, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, 1981. [Hay ed. cast.: *Formas de pensamiento y de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, 1983.]

Willetts, R. F., *Aristocratic Society in Ancient Crete*, Londres, 1955.

Capítulo cuarto

EL CIUDADANO

Luciano Canfora





«Pintor de Amasis»: *Cortejo nupcial*, lekito (detalle).

Introducción

En el siglo vi a.C., en muchas ciudades griegas, las aristocracias, sostenidas por las armas espartanas, aplastaron a los llamados tiranos y asumieron el control de la política ciudadana.

Las tiranías, por cuanto sabemos, tenían por lo general una base popular: el tirano había sido originariamente un demagogo. Sin embargo, en la tradición literario-política llegada hasta nosotros, la imagen de la tiranía recibió una connotación definitivamente de valor negativo, y se ha llegado incluso a confundir con la noción de dominio oligárquico (como en adelante veremos).

Epicentro y prototipo de las aristocracias griegas fue, como es sabido, Esparta. Aquí la noción de élite (los espartiatas) coincide con la noción de libres, y por tanto de ciudadanos de pleno derecho (cfr. pp. 133 ss.). El dominio de esta aristocracia perfecta, dedicada en primer lugar a la virtud de la guerra, se apoya en un notable basamento de clases dependientes (periecos, ilotas). La polaridad libres/esclavos coincide aquí, en Esparta, con la polaridad élite/masas. Entre los dos «mundos» (los espartiatas y los otros) hay una duradera tensión de clases y de raza, que se siente y se vive como una auténtica guerra: simbólicamente, pero no tanto, los éforos espartanos «declaran la guerra» cada año a los hilotas, y jóvenes espartiatas hacen su aprendizaje como guerreros dedicándose al deporte de la caza nocturna de los ilotas, cuya muerte tiene también —además del deseado efecto aterrador— su evidente significado ritual y sacrificial. El ciudadano, el espartiata, el macho, debe aprender sobre todo a matar.

A. H. M. Jones observó en una ocasión que los aristócratas atenienses, incluso manifestando continua admiración por el sistema espartano (baste recordar el nombre de Critias y también de su sobrino Platón), difícilmente se habrían adaptado a una comunidad así de cerrada y espiritualmente estéril. El primer texto conservado de prosa ática, la *Constitución de los atenienses*, transmitido entre los opúsculos de Jenofonte (pero ciertamente no escrita por él), abre, por así decir, esta serie de tributos al ideal espartano. El autor lamenta, por ejemplo, el duro trato que se puede infligir a los esclavos en Esparta, del mismo modo que auspicia un régimen político, la *eunomía* («el buen gobierno»), en el que el pueblo ignorante e incompetente, y por tanto no legitimado para desempeñar el poder, sea «reducido a la esclavitud».

Sin embargo, en Atenas, este ideal, tan querido para la aristocracia (cualquier cosa menos resignada y desarmada) no ha tenido nunca una realización concreta. O mejor, la ha tenido, y ha fracasado, en los dos periodos brevísimos de 411 y de 404-403, en el momento en que las derrotas militares sufridas por Atenas en el largo conflicto con Esparta hicieron parecer posible la instauración también en Atenas del «modelo de Esparta». ¿Por qué este fracaso, si puede hablarse de fracaso? Precisamente «el autor de la *Constitución de los atenienses*, a pesar de que pone en evidencia el principal defecto de la democracia (el acceso de incompetentes a los cargos públicos), no deja de reconocer que en Atenas el pueblo deja a los «señores» los más delicados cargos militares. La aristocracia ateniense, en realidad, se ha adaptado (como veremos, en páginas siguientes) a un sistema político abierto —la democracia asambleísta— que ha colocado el problema capital de la ciudadanía sobre bases nuevas.»

Esta aristocracia había conservado, por tanto, en una situación política más movida que la de Esparta, una legitimación para la dirección del Estado, fundada en la posesión de determinadas competencias (no sólo bélicas) y en la duradera preeminencia de sus propios valores, sancionada también por el lenguaje político: *sôphrosýnē*, además de «sabiduría» quiere decir «gobierno oligárquico» (Tucídides, VIII, 64, 5).

En la Europa del siglo xviii, hasta la Revolución Francesa e incluso después, era frecuente la asociación Roma-Esparta. No estaba totalmente infundada. Ya Polibio se la había planteado en términos de comparación constitucional, y había intuido en el sistema político romano un equilibrio perfeccionado entre los poderes (cfr. pp. 153 ss.). A él no se le escapaba que la bisagra de ese equilibrio era una aristocracia, coincidente con el órgano mismo (el senado) a través del cual ejercía el poder.

No sin motivo será precisamente esta aristocracia la protagonista de la experiencia política de la que se tratará en las siguientes páginas. Si se quisiera encerrar en una fórmula la característica de semejante predominio duradero, podría indicarse la causa en la capacidad de renovarse y de cooptar. En este terreno es precisamente la aristocracia modelo, la espartana, la que se ha demostrado, como prueban los hechos, la de menor amplitud de miras.

Los griegos y los otros

«Entonces las ciudades no eran grandes, sino que el pueblo vivía en el campo ocupado en sus labores», éste es el cuadro socioeconómico en el que Aristóteles coloca la formación de las tiranías en el libro quinto de la *Política* (1305a 18). «Dada la magnitud de la ciudad, no todos los ciudadanos se conocían entre ellos»: es uno de los factores materiales que Tucídides aduce para explicar el clima de sospechas y la dificultad de relaciones que se creó en Atenas en los días en los que se incubaba el golpe de estado oligárquico de 411 a.C. (VIII, 66, 3). La ciudad arcaica es pequeña, y esto hace que la democracia directa, es decir, la participación de todos los «ciudadanos» en las decisiones, tenga éxito necesariamente. Un éxito que no se puede contrastar, sobre todo desde que una parte cada vez mayor de «ciudadanos» (o aspirantes a tales) converge hacia el ágora y ya no permanece enclavada en el campo, absorbida completamente por el trabajo agrícola.

Hasta ese momento, la situación es la descrita por Aristóteles («el pueblo vivía en el campo ocupado en sus labores»), el enfrentamiento por el poder es patrimonio de algunos «señores». Estos señores tienen el privilegio de llevar las armas y así ejercen la hegemonía: un privilegio que podemos observar concretamente en los ajuares funerarios de las tumbas áticas (en las antiguas tumbas de los demos de Afidna, Torico y Eleusis los nobles están sepultados con las armas, los villanos carecen de ellas). La *sideroforía*, el uso bárbaro de ir armado, «es signo de nobleza —escribió Gustave Glotz— que el aristócrata porta hasta en la tumba».

En esta fase arcaica, las formas de gobierno determinadas por la alternancia en el poder de los señores —aristocracia, tiranía, «interregno» de un «mediador» *(aisymnētēs, diallaktḗs)*—, aunque estén indicadas con denominaciones diferentes debidas con frecuencia al punto de vista del que escribe, son en realidad difíciles de distinguir unas de otras. Baste pensar en el devenir de la Lesbos de Alceo y en figuras como la de Pítaco, *diallaktḗs* en la furiosa contienda entre clanes aristocráticos, que es etiquetado por Alceo como «tira-

no», aunque haya sido después asumido en el empíreo de los «siete sabios» junto a su homólogo ateniense Solón. Aquellos que Alceo y los otros que como él etiquetaban como «tiranos» eran, según Aristóteles, los que asumían la «guía del pueblo» *(prostátai toû dêmou)*. Estos gozaban —escribe Aristóteles en el pasaje antes citado— de la confianza del pueblo, y la «garantía» *(pístis)* de esta confianza era «el odio contra los ricos»: odio que —explica Aristóteles— tomaba cuerpo por ejemplo en la masacre de los animales de los ricos, sorprendidos junto al río por el «tirano» Teágenes de Mégara, hombre de confianza del pueblo. Por otra parte, así era Pisístrato, que es mencionado por Aristóteles en el mismo contexto.

Pero la paralizadora fatiga en el campo *(askholía)* dejó de serlo en un momento dado: gentuza que antes no conocía justicia ni ley —se lamenta Teognis (*circa* 540 a.C.)— y que se vestía con pieles de cabra, afluye ahora a la ciudad y cuenta más que los propios nobles, reducidos a condiciones miserables. Antes —anota con lamentos Teognis— esa gentuza vivía fuera de la ciudad, o mejor, según la despreciativa expresión teognidea, «pacía» fuera de la ciudad. Ahora han entrado y el rostro de la ciudad ha cambiado (I, 53-56). Es evidente que el salto a una gestión directa de la comunidad, la democracia directa, nace precisamente entonces, con el creciente gravitar de los villanos dentro del círculo urbano: conforme se atenúa la *asklolía* se produce el salto a la democracia. El fenómeno es posible por el hecho de que la comunidad es pequeña y la alternativa al poder personal está, por así decir, a mano. No hay por qué fabular acerca de una innata inclinación de los griegos hacia la democracia, incluso si, probablemente, los propios griegos han reivindicado tal mérito frente al gran universo que ellos llamaban «bárbaro».

En el lento proceso de constituir una «tendencia a la isonomía» en el mundo griego entre los siglos VIII y V a.C. el hilo conductor fue la afirmación de la «presencia política» (C. Meier) por parte de todos los individuos en armas y por tanto «ciudadanos».

La idealización de este mecanismo ha producido el lugar común de los griegos «inventores» de la política. Un griego de Asia como Heródoto, que tenía en cambio una notable experiencia del mundo persa ha intentado sostener (aunque —como observa— «no ha sido creído») que también en Persia a la muerte de Cambises (momento en que en Atenas todavía gobernaban los hijos de Pisistrato) fue considerada la hipótesis democrática «de poner en común la política» *(es mesón katatheînai tà prêgmata)*, como él expresa (III, 80). Heródoto recuerda también que cuando Darío marchaba contra Grecia, en 492, su allegado y colaborador en la empresa, Mardonio, al costerar Jonia yendo hacia el Helesponto, «abatía a los tiranos de Jonia e instauraba democracias en las ciudades» (VI, 43). Incluso por esta noticia Heródoto teme la incredulidad de los griegos, desde el momento en que «no han creído que [en la crisis que siguió a la muerte de Cambises] Otanes hubiera propuesto para los persas un régimen democrático».

No veo por qué Heródoto no había de ser creído. La preciosa serie de noticias que él da aproxima mucho a griegos y persas: dos mundos entre los que un abismo ha sido colocado por la autorrepresentación ideológica que los griegos han dado de sí mismos, pero que en la práctica concreta eran mucho más próximos y entrelazados, incluso en la experiencia política. Prueba de ello es la naturalidad con la que entran en el mundo persa políticos como Temístocles, Alcibíades y Lisandro, y antes que ellos los Alcmeónidas, aunque Heródoto se esfuerce por poner un velo patriótico sobre estos hechos (V, 71-73; VI, 115 y 121-124). No es arriesgado sostener, por tanto, que el propio lenguaje usado por Otanes (hipótesis democrática), Megabiza (hipótesis oligárquica) y Darío (hipótesis monárquica, la victoriosa) en el contestado debate constitucional herodoteo (III, 80-82) fuera familiar incluso a los nobles cultos persas, y no exclusiva posesión de la experiencia política griega.

El ciudadano-guerrero

La antigua democracia es por tanto el régimen en el que se cuentan todos los que tienen la ciudadanía, en tanto que tienen acceso a la asamblea donde se toman las decisiones. El problema es: ¿quién tiene la ciudadanía en la ciudad antigua? Si consideramos el ejemplo más conocido, y ciertamente el más característico, Atenas, constatamos que quienes poseen este bien inestimable son relativamente pocos: los varones adultos, en tanto que hijos de padre y madre atenienses, libres de nacimiento. Esta es la limitación más fuerte, si se piensa que, también según los cálculos más prudentes, la relación libres-esclavos era de uno a cuatro. Después, hay que considerar el número nada despreciable de nacidos de sólo padre o madre «pura sangre» en una ciudad abierta al comercio y a continuos contactos con el mundo externo. Hay que recordar por último que, al menos hasta la época de Solón (siglo VI a.C.), los derechos políticos plenos —que constituyen el contenido de la ciudadanía— no se conceden a los pobres, y los modernos discuten si en realidad ya Solón habría extendido a los pobres el derecho de acceso a la asamblea, como sostiene Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*. En una palabra, la visión de la ciudadanía se condensa en la edad clásica en la identidad ciudadano-guerrero. Es

ciudadano, es decir, forma parte de la comunidad de pleno derecho, a través de la participación en las asambleas decisorias, quien está en condiciones de ejercitar la principal función de los varones adultos libres: la guerra. Del trabajo se ocupan sobre todo los esclavos y en cierta medida las mujeres.

Dado que durante mucho tiempo ser guerrero comportaba también disponer de los medios precisos para proveerse de la armadura personal, la noción de ciudadano-guerrero se identificó con la de propietario, que poseía unos ciertos ingresos (por lo general inmobiliarios) y que ponía a disposición del potencial guerrero los medios para armarse a su propia costa. Hasta ese momento, los no propietarios estuvieron en una condición de minoría política y civil no muy lejana de la condición servil. Casi un siglo después de Solón, con la orientación de Atenas hacia el mar y el nacimiento de una flota de guerra estable, y con la victoria sobre los persas, fue necesaria una masiva mano de obra bélica: los marineros, a los que no se les exigía «armarse a sí mismos». Ahí está el cambio, el acontecimiento político-militar que ha determinado —en las democracias marítimas— la ampliación de la ciudadanía a los pobres (los *thêtes*), que ascienden así, finalmente, a la dignidad de ciudadanos-guerreros, precisamente en cuanto marineros, en el caso de Atenas, de la más potente flota del mundo griego. No es casualidad que en el pensamiento político de un áspero crítico de la democracia, como el anónimo de la *Constitución de los atenienses* (quizá identificable con Critias) los modelos político-estatales se dividen en dos categorías (II, 1-6): los que hacen la guerra por mar (Atenas y sus aliados homólogos) y los que la hacen por tierra (Esparta y otros estados afines).

Lo que cambia no es, por tanto, la naturaleza del sistema político, sino el número de sus beneficiarios. Por esa razón, cuando los atenienses, o mejor, algunos de los doctrinarios atenienses interesados en el problema de las formas políticas, intentaban aclarar la diferencia entre su sistema y el espartano, terminaban por indicar elementos no sustanciales, como por ejemplo la reiterada contraposición tucidídea entre los espartanos «lentos» y los atenienses «rápidos» (I, 70, 2-3; 8, 96, 5). Puede incluso suceder, recorriendo la literatura política ateniense, que se encuentren signos de la «democracia» espartana, y el propio Isócrates, en el *Areopagítico*, llega a proclamar la identidad profunda del ordenamiento espartano y el ateniense (61).

La ampliación de la ciudadanía —que se suele definir «democracia»— está intrínsecamente conectada en Atenas con el nacimiento del imperio marítimo: imperio que los propios marineros democráticos conciben en general como un universo de súbditos para ser exprimidos como esclavos. Vínculo de solidaridad con los aliados-súbditos se consideraba la extensión, incluso en comunidades aliadas, del sistema democrático. Esto significa que, pese al aprovechamiento imperial por parte de Atenas, siempre había una parte social, en las comunidades aliadas, que encontraba más conveniente la alianza con Atenas que cimentarse con la adopción del sistema político del Estado-guía. En definitiva, había una parte social de la democracia incluso en las ciudades súbditas de Atenas.

Por otra parte, dentro del Estado-guía, la ampliación de la ciudadanía a los pobres ha determinado una importante dinámica en el vértice del sistema: los grupos dirigentes, los que por la elevada colocación social desempeñan también la educación política, poseen el arte de la palabra y, por tanto, guían la ciudad, se dividen. Una parte, ciertamente la más relevante, acepta dirigir un sistema en el cual los pobres son la parte mayoritaria. De esta importante parte de los «señores» (grandes familias, ricos hacendados y ricos caballeros, etc.) que aceptan el sistema surge la «clase política» que dirige Atenas de Clístenes a Cleón: en su interior se desarrolla una dialéctica política frecuentemente fundada en el enfrentamiento personal, de prestigio; en cada uno está presente la idea, bien clara en toda la acción política de Alcibíades, de encarnar los intereses generales, la idea de que la propia preeminencia en la escena política sea también el vehículo de la mejor conducción de la comunidad. Por el contrario, una minoría de «señores» no acepta el sistema: organizados en formaciones más o menos secretas (las llamadas *hetairíai*) constituyen una perenne amenaza potencial para el sistema, cuyas fisuras espían, especialmente en los momentos de dificultad militar. Son los llamados «oligarcas». No es que proclamen aspirar al gobierno de una reducida camarilla (ellos obviamente no se autodefinen «oligarcas», hablan de «buen gobierno», *sōphrosýnē*, etc.): propugnan la drástica reducción de la «ciudadanía», una reducción que excluya del principio del beneficio de la ciudadanía a los pobres y vuelva a poner a la comunidad en el estado en el que sólo los «ciudadanos» de pleno derecho sean los «capaces de armarse a su propia costa». El mismo término *olígoi* —observa Aristóteles— crea confusión: no se trata, de hecho, de que sean «muchos» o «pocos» los que intentan el acceso a la ciudadanía, sino de que sean los hacendados o los pobres, el número respectivo es «puro accidente» (*Política*, 1279b 35), y de todas formas «también en las oligarquías está en el poder la mayoría» (1290a 31).

A partir de esta página aristotélica, Arthur Rosenberg formula una analogía moderna muy esclarecedora: «La aplicación de las definiciones aristotélicas al presente llevaría a resultados muy singulares, pero también muy realistas: la Rusia soviética de 1917 y de 1918 sería una democracia, la actual República francesa sería una oligarquía. Ambas valoraciones no sonarían ni como alabanza ni como censura, sino que serían la simple constatación de un hecho.»

Fundándose en cálculos muy discutidos y, por tanto opinables, aunque siempre indicativos, Rosenberg ponía el acento en el hecho de que —precisamente en el caso de Atenas— la preeminencia numérica de los pobres respecto al resto del cuerpo social no era un dato asumible: «la relación numérica entre pobres y propietarios era sólo de 4 a 3. Por ello, habría bastado a estos últimos atraer a su partido con cualquier artificio a una parte, incluso pequeña, de la clase pobre, para conquistar la mayoría en la asamblea popular». Rosenberg ponía de relieve también el papel de una clase intermedia, definida por él como «la pequeña clase media» *(der kleine Mittelstand)*, en la dinámica sociopolítica ateniense: el apoyo de esta clase amplía mucho la base de clase de la democracia, pero puede disminuir, como se ve en momentos de crisis. Es una clase constituida esencialmente por pequeños propietarios (el Diceópolis de los *Acarnienses* es quizá un símbolo). No yerra Rosenberg cuando observa que, para esta clase, la democracia «significó el acceso sin restricciones a las conquistas culturales, y la posibilidad de resarcirse, asumiendo de cuando en cuando un cargo público, de la fatiga cotidiana del trabajo».

Cuando, con la derrota militar de Atenas en el enfrentamiento con la monarquía macedonia (guerra lamíaca, a fines del siglo IV), los propietarios, sostenidos por las armas de los vencedores, excluirán por fin de la ciudadanía a 12.000 pobres (Diodoro Sículo, 18, 18, 5 y Plutarco, *Foción*, 28, 7), es decir, aquellos que están por debajo de las 2.000 dracmas, semejante derrota temporal del sistema democrático se consumará en el *aislamiento de los pobres:* la «clase media» está en aquel momento con Foción, con Demades y con los otros «reformadores» filomacedonios.

Es sintomático del papel central de la ciudadanía el hecho de que, conseguido durante algún mes el poder, los oligarcas atenienses redujeran como primera medida el número de los ciudadanos a 5.000 y que, en el plano propagandístico, intentaran en un primer momento calmar a la flota, sosteniendo que en el fondo, en la práctica, nunca semejante número de personas tomaba parte real en las asambleas decisorias (Tucídides, 8, 72, 1), y que, al contrario, retomada la delantera, los demócratas hayan por su parte privado en masa de la ciudadanía a aquéllos a los que había sostenido el experimento oligárquico, reduciéndolos al rango de ciudadanos «disminuidos» *(átimoi)*.

El fenómeno es tan imponente que un gran autor de teatro, Aristófanes, aprovecha esa especie de zona franca del discurso político que es la parábasis, para lanzar un llamamiento a la ciudad de

forma que los *átimoi* caídos en su momento «en los artificios de Frínico» (uno de los principales inspiradores del golpe de estado de 411), sean reintegrados con el pleno título de la ciudadanía (*Ranas*, 686-705). Y cuando en 404 los oligarcas vuelven al poder bajo la égida espartana, no sólo instauran un cuerpo cívico todavía más restringido (3.000 ciudadanos de pleno derecho) sino que favorecen el éxodo de los demócratas, de los populares, de los que por razones políticas o de clase estaban ligados al sistema democrático: incluso a costa de «despoblar» el Atica, como subraya Sócrates en un dramático coloquio con el propio Critias y con Caricles, referido por Jenofonte en los *Memorables* (1, 2, 32-38).

Dispuestos a tomar las armas unos contra otros para disputarse el bien precioso de la ciudadanía, los ciudadanos «pura sangre» están todos de acuerdo en excluir cualquier hipótesis de extensión de ciudadanía hacia el exterior, fuera de la comunidad. Sólo en momentos de gravísimo peligro y de auténtica desesperación han intuido la potencialidad existente en la ampliación radical de la ciudadanía. Después de la pérdida de la última flota agrupada al final del demoledor conflicto con Esparta (Egospótamos, verano 405), los atenienses conceden —gesto sin precedentes— la ciudadanía ática a Samos, la aliada más fiel: cumplen así el tardío y desesperado intento de «reduplicarse» como comunidad. La efímera medida (Tod, *GHI*, 96) fue obviamente arrollada por la rendición de Atenas (abril, 404) y por la expulsión, pocos meses después, de los demócratas de Samos por parte del victorioso Lisandro (Jenofonte, *Helénicas*, 2, 3, 6-7); pero fue propuesto de nuevo, por la restaurada democracia, en el arcontado de Euclides (403-402), en honor de los demócratas samios desterrados (Tod, *GHI*, 97). Setenta años más tarde, cuando Filipo de Macedonia derrotó en Queronea a la coalición capitaneada por Atenas (338 a.C.), y parecía por un momento que el vencedor, conocido por ser capaz de reducir a escombros las ciudades vencidas, estuviera marchando hacia Atenas, prácticamente desprotegida, un político demócrata, pero tan «irregular» en la formación de tropas como extravagante en su conducta vital, Hipérides, propuso la liberación de ciento cincuenta mil esclavos agrícolas y mineros (fr. 27-29 Balß-Jensen). Pero acabó en los tribunales, a causa de semejante iniciativa «ilegal», por obra de un enfurecido líder, Aristogitón, que se alzó en nombre de la democracia contra la indebida ampliación de la ciudadanía. Y el argumento aducido por Aristogitón fue, en aquella ocasión, el tópico de la oratoria democrática ateniense: que «los enemigos de la democracia mientras hay paz respetan las leyes y son forzados a no violarlas, pero cuando hay guerra encuentran fácilmente cualquier tipo de pretexto para aterrorizar a los ciudadanos afirmando que no es po-

sible salvar la ciudad» si no se lanzan «propuestas ilegales» (Jander, *Oratorum Fragmenta*, 32).

A fines del siglo v, exactamente en los últimos treinta años, se había abierto en el mundo griego una fase conflictiva muy sangrienta: una guerra general, que había implicado a casi todas las ciudades dejando poco espacio a los neutrales —una guerra no sólo entre Esparta y Atenas, sino entre dos formaciones gravitantes en las respectivas órbitas—, a la vez que una guerra civil, consecuencia inmediata y obligada de aquel conflicto general. Se trata de un caso en el que guerra externa y guerra civil se alimentan mutuamente, en el que el régimen vigente en cada ciudad cambia según se coloque en un campo o en el otro y, por cada cambio de régimen, masacres de adversarios y exilios en masa marcan la alternancia en el poder las dos facciones. La guerra civil había llegado al corazón de uno de los Estados-guía, Atenas, que de hecho, por unos meses en 411 (nada menos que siete años antes de la derrota definitiva) vio a los oligarcas llegar al poder y en breve perderlo, arrollados por la reacción patriótico-democrática de los marinos que se constituyeron en Samos en anti-Estado respecto a la ciudad madre, caída en manos de los «enemigos del pueblo». La guerra larga/guerra civil tuvo en 404 un epílogo que parecía definitivo: la derrota militar de Atenas y su completa renuncia al imperio y a la flota, el humillante ingreso, bajo un gobierno todavía más ferozmente oligárquico (los «Treinta»), en el grupo de aliados de Esparta. Ahora bien, el dato más significativo de toda la historia de aquella época es que, después de ni tan siquiera un año, había caído el régimen de los Treinta y los propios espartanos se encontraban favoreciendo la restauración democrática en la derrotada ciudad adversaria. El Atica se había negado a la «laconización»: la elección que se consolidó a partir de Clístenes, se había convertido por tanto en una estructura profunda de la realidad política ateniense; el sistema basado en la garantía a los pobres de participar en la ciudadanía se había revelado más fuerte y duradero que el propio nexo (originario) entre democracia y poder marítimo.

La «vaca lechera»

Uno de los factores fundamentales que cimentan el pacto entre los pobres y los señores es la «liturgia», la contribución más o menos espontánea, con frecuencia muy consistente, que se exige a los ricos para el funcionamiento de la comunidad: del dinero necesario para preparar las naves a los abundantes fondos para las fiestas y el teatro estatal. El régimen «popular» antiguo no ha conocido la

expropiación sino como forma de castigo por determinados delitos: ha dejado que los ricos continuaran siéndolo pero tiene sobre sus espaldas una enorme carga social.

> El capitalista —escribió con una terminología muy eficaz Arthur Rosenberg— era como una vaca lechera, que la comunidad ordeñaba con cuidado hasta el fin. Hacía falta al mismo tiempo preocuparse de que esta vaca recibiese por su parte un sustancioso forraje. El proletario ateniense no objetaba nada si un fabricante, un comerciante o un armador ganaba en el extranjero todo el dinero posible, así podría pagar más al Estado.

Por esto, deducía correctamente Rosenberg, el interés —que el «proletario» ateniense compartía con el «capitalista»— del aprovechamiento de los aliados y, en general, de una política exterior imperialista.

> Las voces que se alzaban contra una política de rapiña se apagaron, y así los pobres atenienses, en el periodo en que ostentaron el poder, apoyaron sin reservas los planes imperialistas de los empresarios. Es significativo que Atenas, precisamente después de la subida al poder del proletariado, se lanzase a dos verdaderas guerras de rapiña: una contra los persas por la conquista de Egipto —aquí se ve qué ambiciosos eran los planes de Atenas en ese momento—, la otra en la propia Grecia para anular la competencia comercial que suponían las repúblicas de Egina y de Corinto.

Rosenberg sobreentiende aquí la tesis, que no hay que infravalorar, del enfrentamiento comercial entre Atenas y Corinto, las dos máximas potencias marítimas, como causa fundamental de la guerra del Peloponeso.

Para conquistar el prestigio y el consentimiento popular los señores que guían el sistema gastan generosamente su dinero no sólo en liturgias sino también en espléndidos gastos de los cuales el demos pueda disfrutar directamente: es el caso de Cimón —el antagonista de Pericles—, que quiere abrir sus posesiones al público.

> Hizo abatir —escribe de él Plutarco— las empalizadas de sus campos, para que estuviera permitido a los extranjeros y a los ciudadanos que lo desearan recoger libremente los frutos del tiempo. Cada día hacía preparar en su casa una comida sencilla pero suficiente para muchos comensales: a ella podían acceder todos los pobres que quisieran, *los cuales de este modo, liberándose del hambre sin esfuerzo, podían dedicar su tiempo a la actividad política* (*Cimón*, 10).

Aristóteles (fr. 363 Rose) precisa que este tratamiento Cimón lo reservaba no a todos los atenienses indistintamente, sino a aque-

llos de su demo. A solventar el problema de la comida diaria contribuía también la práctica de las fiestas, ocasión en la que los pobres tenían fácil acceso al consumo, no habitual y casual de la carne. El llamado «viejo oligarca», autor putativo de la *Constitución de los atenienses*, no perdona este parasitismo al pueblo y lo denuncia explícitamente en su opúsculo: «la ciudad sacrifica muchas víctimas con cargo al gasto público, pero es el pueblo el que come y se reparte las víctimas» (2, 9). Cimón proporcionaba también vestidos: «cuando salía —cuenta Plutarco— lo acompañaban siempre jóvenes amigos muy bien vestidos: cada uno de ellos, si la comitiva encontraba algún anciano mal vestido, cambiaba con él el manto; gesto que parecía digno de respeto».

Pericles no podía afrontar tanta esplendidez. Su estirpe ciertamente no era menos importante que la de Cimón, que era hijo de Milcíades, el vencedor de Maratón, y de Egesípeles, princesa tracia. Por parte de madre (Agariste), Pericles descendía de Clístenes, quien —con ayuda de Esparta— había expulsado de Atenas a los Pisistrátidas y había insituido la geométrica democracia ateniense fundada sobre las diez tribus territoriales con las que había sido socavado el sistema de las tribus gentilicias. También era cierto que se decía que el clan familiar había establecido contactos con los persas en tiempos de la invasión de Darío: la invasión que precisamente Milcíades, el padre de Cimón, había parado. Era una estirpe ilustre pero discutida, entre otras cosas por el modo sacrílego con el que había liquidado, en una época que Heródoto y Tucídides indican de diferente modo, la intentona tiránica del gran deportista Cilón. Una estirpe que se había arruinado en un largo exilio, humillada por la derrota, abocada a corromper el oráculo délfico para obener la ayuda de los espartanos; pero en su momento, a la muerte de Pisistrato, preparada para descender a pactos con los hijos del tirano, tanto que el propio Clístenes había sido arconte en 525-524.

Naturalmente Pericles conocía bien las etapas y trucos de una carrera. Cuando Esquilo pone en escena *Los persas* (472 a.C.), la tragedia que exaltaba a Temístocles (todavía no desterrado), fue él quien corrió con los gastos para preparar el coro (*IG*, II/III, 2318, col. 4, 4). Poco después desapareció de la escena Temístocles, y Pericles se acercó progresivamente a Efialtes, quien propugnaba la plena ciudadanía para los pobres. En un principio quiso también competir con Cimón en esplendidez. «Pero Cimón —observa Plutarco— lo superaba por la entidad de las sustancias, gracias a las cuales podía conquistarse las simpatías de los pobres» (*Pericles*, 9). Entonces Pericles —precisa Plutarco— emprendió el camino de la «demagogia», pasó a decretar subvenciones en dinero a cargo de

las arcas del Estado. La imagen consolidada en la tradición es que, así, Pericles «corrompió» a las masas introduciendo compensaciones estatales por la participación en los espectáculos y por la participación en los tribunales, además de otras compensaciones públicas y fiestas. La adopción sistemática de estas formas de salario estatal ha caracterizado la democracia ateniense en el periodo de su mayor florecimiento, consolidando la imagen de un demos dedicado a la política, a la actividad jurídica y a la práctica social del teatro y de las fiestas, pero liberado, en amplia medida, del trabajo material: e incluso el periodo de mayor afluencia de esclavos, cuando —sostenía Lisias— hasta el más miserable de los atenienses disponía al menos de un esclavo (5, 5).

Pero los grandes instrumentos de la «demagogia» periclea fueron el desenfadado uso personal de la caja federal y la no menos desenvuelta política de obras públicas. Los ataques de los adversarios incidían sobre este punto precisamente: «clamaban porque la transferencia del tesoro común de Delos a Atenas era un abuso, que suscitaba maledicencias y prejuicios respecto al buen nombre de los atenienses»; Pericles replicaba «explicando a los ciudadanos que no debían dar cuenta a los aliados del uso del tesoro federal, desde el momento en que combatían para ellos y mantenían alejados a los bárbaros». Teorizaba también que dinero, una vez aportado, es de quien lo recibe, y encontraba más que legítimo el uso de ese dinero en obras públicas —una vez provistas las necesidades de la defensa común—: ¿por qué no habría de emplearse el dinero en obras públicas que «una vez terminadas, se traducen en gloria eterna, y *mientras se realizan se revelan como concreto bienestar para los ciudadanos?*». Y explicaba que las obras públicas podían constituir el motor y el epicentro de todo el sistema: «éstas suscitaban actividad de todo tipo y las necesidades más variadas: necesidades que, despertando todas las artes y moviendo todas las manos, dan de comer, gracias a los salarios, a casi toda la ciudad; lo que significa —concluía— que la ciudad, mientras se adorna, se nutre» (Plutarco, *Pericles*, 12). Existía en Pericles —según Plutarco— la idea de una participación de todos en el bienestar generado por el imperio: si los jóvenes en edad militar se enriquecían en las campañas militares, la masa de los trabajadores no encuadrados en el ejército no debía permanecer excluida del provecho, ni participar sin trabajar. Y así hizo pasar por la asamblea proyectos grandiosos cuya ejecución «exigía mucho tiempo y muchas categorías de artesanos»: de este modo «los ciudadanos que se quedaban en casa gozaban de la utilidad pública no menos que las tripulaciones, que las guarniciones, que los ejércitos en campaña». Y Plutarco añade aquí una descripción impresionante del múltiple tipo de mano de

obra ocupada en esta ola «roosveltiana» de obras públicas: carpinteros, escultores, forjadores, cinceladores, tintoreros, orfebres y toreutas, pintores, tapiceros, grabadores, por no hablar de las categorías de trabajos relacionados con la importación y transporte de las materias primas, de los armadores a los marineros, pilotos, cordeleros, curtidores, mineros, etc.; «todo arte asumió el papel de un general y bajo cada una, en buen orden de combate, estaba la masa de los obreros manuales». El proyecto originario del Partenón, concebido por Calícrates, el arquitecto ligado a Cimón (que con el botín de la batalla de Eurimedonte había hecho construir ya el muro meridional de la Acrópolis) fue abandonado, y Calícrates licenciado y confiado el papel de constructor jefe a Ictino, quien —según Vitrubio— escribió precisamente un tratado sobre la construcción del Partenón (*De architectura*, 7, *pr.* 16).

No faltaron chanzas de cómicos (Cratino, fr. 300 Kock), sarcasmo de panfletistas, ataques de políticos. Los oradores «próximos a Tucídides de Melesia —escribe Plutarco— clamaban contra Pericles en asamblea sosteniendo que despilfarraba el dinero público y disipaba los ingresos». La reacción de Pericles es emblemática. Preguntó en asamblea, dirigiéndose a todos, si de verdad había gastado mucho. Todos en coro contestaron: «¡Muchísimo!», y Pericles dijo: «Bueno, que lo carguen todo a mi cuenta, pero las inscripciones votivas [en las que se indicaba el nombre de quien hacía la dedicación] las haré a mi nombre» (Plutarco, *Pericles*, 14). La jugada tuvo el efecto deseado: Pericles fue autorizado a recurrir sin problemas a las arcas estatales, o porque fue admirada su generosidad —observa Plutarco— o quizá porque el pueblo no toleraba no compartir con él la gloria de aquellas obras.

La concepción personal del Estado

La concepción según la cual el Estado son las personas dotadas de ciudadanía, que los ingresos del Estado son *tout court* sus ingresos, que Pericles pueda hacer con los ingresos federales aquello que Cimón intentaba hacer con su poco común riqueza personal, son otros tantos síntomas de una idea «personal» del Estado: de una concepción según la cual el Estado no tiene una personalidad jurídica autónoma más allá de las personas, sino que coincide con las propias personas, con los ciudadanos. Es la idea con cuya fuerza Temístocles «transporta» Atenas a la isla de Egina cuando se aproxima la invasión persa, es la teoría que Nicias, asediador ya asediado en Siracusa, formula para reanimar y responsabilizar a sus marineros: «Los hombres son la ciudad, no los muros ni las naves vacías de hombres» (Tucídides, 7, 77, 7).

Esta idea del Estado tiene algunas consecuencias: por ejemplo, cuando la comunidad está dividida por la *stásis*, por la lucha civil, condición nada insólita (excepción hecha de las comunidades particularmente estables, como Esparta: virtud sobre la que insisten, admirados, Tucídides, I, 18 y Lisias, *Olimpíaco*, 7). Entonces puede ocurrir que una parte del Estado se constituya en «anti-Estado» y se proclame Estado único, legítimo —llamando la atención sobre una mayor coherencia respecto a una no «constitución heredada» *(pátrios politeía)* nunca bien precisada. Es lo que se verifica en 411 cuando, después de un siglo desde la caída de los Pisistrátidas (es Tucídides [8, 68, 4] quien observa esta secular herencia de la democracia), en una Atenas sacudida por la catástrofe siciliana, cuando los oligarcas, tendentes desde siempre a crear insidias contra el odiado sistema, toman el poder. Pero se encuentran ante la imprevista reacción de la flota que estaba en Samos —es decir, de la base social de la democracia, en armas a causa de la guerra—: la flota se constituye en un contra-Estado, elige sus generales, no reconoce a aquellos que tienen el cargo bajo la oligarquía, y proclama que «la guerra continúa» mientras los oligarcas no intenten otra cosa que el acuerdo con Esparta. En los fundamentos de esta iniciativa está por un lado la firme convicción de que el Estado son las personas, y por el otro el radical convencimiento, presente en la ideología democrática, según el cual —como proclama Atenágoras el siracusano en un discurso reescrito por Tucídides— «el demos es todo» (6, 39): sofisma, si se quiere, basado también en el equívoco léxico donde «demos» es tanto la facción popular como su base social, e incluso la comunidad en su conjunto. Sofisma que ha disfrutado de cierta eficacia demostrativa, en tanto en cuanto también él se refiere a la concepción personal del Estado.

En 404-403, en el curso de la más grave y larga guerra civil que haya conocido el Atica, se llega en un momento concreto a una división tripartita. En primer lugar está el dominio de los Treinta, tendentes a hacer en el Atica una Laconia agrícola y pastoril ajena a los intereses marítimos (es sabida la anécdota plutarquea [*Temístocles*, 19, 6] según la cual Critias quiere que el *bêma* desde el que hablan los oradores «fuera girado hacia la tierra»), indiferentes totalmente al éxodo de los populares y demócratas forzado por la victoria oligárquica y es más: autores de este éxodo. Pero los demócratas, dispersos por Beocia y Megáride, enseguida, después de alguna victoria militar, se agrupan, se atrincheran en El Pireo, donde constituyen la contra-Atenas democrática, mientras los oligarcas, sacudidos por la derrota, se dividen en dos troncos, con dos sedes distintas y dos gobiernos distintos: uno en Atenas y otro en Eleusis. Y cuando los Espartanos impongan la pacificación, es decir, el re-

greso de los demócratas basado en la restauración de la vieja constitución democrática a cambio del compromiso de no proceder a depuraciones o venganzas, se sancionará —y estará en vigor algunos años— que en Eleusis siga existiendo una república oligárquica, en la cual encontrará refugio quien no esté dispuesto a aceptar el compromiso de la pacificación.

La otra cara de semejante concepción del Estado se capta en el momento de la ruptura del pacto: es decir, cuando el exiliado, expulsado, entra en coalición con el enemigo de la ciudad para regresar a ella. El presupuesto del que parte es que no es el Estado (entidad suprapersonal, abstracta) sino otros ciudadanos quienes han provocado la proscripción. Quien lo padece, considera inicua o errónea la medida y entra en guerra personal contra su ciudad para que el error sea anulado y se sane la injusticia. Por ello Alcibíades se pasa a los espartanos y se desfoga con ellos contra el sistema político ateniense (Tucídides, 6, 89, 6), y cuando —años después— regrese, su apología consistirá en la quisquillosa reivindicación de sus propias razones y en la denuncia del error sufrido no por el Estado, sino por «aquellos que lo habían proscrito» (Jenofonte, *Helénicas*, 1, 4, 14-16). Y por esto el «viejo oligarca» se complace de la circunstancia de que Atenas no sea una isla: porque —observa—, si por desgracia Atenas lo fuese, los oligarcas «*no podrían traicionar* y abrir las puertas al enemigo» (2, 15).

Así, la propia noción de «traición» se relativiza. Cuando, más de dos siglos más tarde, Polibio reflexione sobre la experiencia política griega, de cuyos últimos extremos él mismo había sido partícipe, manifestará una cierta intolerancia precisamente hacia esta noción de la «traición»:

> Frecuentemente me asombro —escribirá— por los errores que los hombres cometen en muchos campos y de forma especial cuando arremeten contra los «traidores». Por ello —prosigue— aprovecho la ocasión para decir dos palabras sobre este asunto, si bien yo no ignoro que se trata de materia difícil de definir y de valorar. No es fácil de hecho establecer quién debe verdaderamente definirse como «traidor».

Después de lo cual, vanaliza, por así decir, el concepto de traición, observando que ciertamente no lo es el «establecer nuevas alianzas»; por el contrario —observa— «aquellos que, según las circunstancias, han hecho pasar a sus ciudades a otras alianzas y a otras amistades» con frecuencia han sido beneméritos de sus ciudades y por tanto no tiene sentido la forma demosténica de etiquetar a diestro y siniestro con el epíteto de «traidor» a los adversarios políticos (18, 13-14). La *traición* es sólo una manera unilateral de juzgar un comportamiento político: en la óptica, claro, de aquellos que, como Alcibíades o como el «viejo oligarca» o incluso Polibio, no comparten en absoluto la formulación del partido democrático, según el cual «el demos es todo».

Kineîn toùs nómous

Pero si «el demos es todo», si el pueblo en cuanto conjunto de ciudadanos que constituyen el Estado está por encima de toda ley, en cuanto que él mismo es fuente de toda ley, la única ley posible es —como proclama con dureza «la masa» *(plêthos)* en un momento delicado del célebre proceso contra los generales vencedores de la Arginusas (Jenofonte, *Helénicas*, 1, 7, 12)— «que el pueblo haga lo que quiera» (que es la misma fórmula con la que el Otanes herodoteo [3, 80] define el poder del monarca). Pero si el pueblo está más allá de la ley, la ley no puede considerarse inmutable, independiente de la voluntad popular; sino que, por el contrario, se adecuará a ella: incluso si «cambiar las leyes» *(kineîn toùs nómous)* es (también) una deuda clásica de los demócratas a sus tradicionales enemigos.

Para ambos es sano invocar la «constitución heredada» *(pátrios politeía)*: Según Diodoro Sículo (14, 32, 6, Trasíbulo, el promotor de la guerra civil contra los Treinta, había proclamado que no habría acabado la guerra contra los Treinta «hasta que el demos no hubiera recuperado la *pátrios politeía*». Por su parte, los Treinta —según Aristóteles— hacían gala de perseguir la *pátrios politeía* (*Constitución de los atenienses*, 35, 2). Uno perseguía la restauración de la democracia radical, los otros mantenían que llevaban a cabo su programa derribando el pilar de la democracia radical, y por tanto —explica Aristóteles— las leyes con las que Efialtes había anulado el poder del Areópago y puesto en marcha, de este modo, la democracia radical. Trasímaco, el sofista de Calcedón al que Platón en la *República* atribuye la teoría brutal según la cual justicia es el derecho del más fuerte, ponía de relieve la contradicción y conseguía motivo de ironía respecto a la oratoria política: «en la convicción de sostener los unos argumentos contrarios a los de los otros, no se dan cuenta [los oradores] de que miran hacia idéntico resultado y de que la tesis del adversario está incluida en el discurso de uno» (Dionisio, *Sobre Demóstenes*, 3 = 1, pp. 132-134 Usener-Radermacher). En el recurso a una idéntica palabra de tipo programático hay obviamente un signo del fenómeno general, según el cual la democracia, cuando «habla», acaba casi siempre por amoldarse a la ideología dominante. Así, el recurso al pasado como a un dato de por sí positivo (no por azar el primer «fundador» de la

democracia acababa siendo el mismísimo Teseo) se conjuga con la connotación negativa de la alteración de las leyes vigentes (precisamente *kineîn*). Pero semejante propósito de fijación choca, o puede chocar, con la exigencia de poner el demos por encima de las leyes, único árbitro de su eventual modificación.

Por otra parte, una modificación de la ley se produce de todas formas, *en el tiempo*: tanto más cuanto que, observa Aristóteles, el fin que todos persiguen no es «la tradición» (*tò pátrion*) sino «el bien» (*Política*, 1269a 4). Y es un fenómeno alarmante, en general para el pensamiento conservador: de los pitagóricos (Aristóxeno, fr. 19 Müller) a las *Leyes* platónicas (722 D), incluso si a Platón no se le oculta la inevitabilidad del cambio (769 D). *Kineîn* es palabra bifronte: indica tanto la alteración como el desarrollo (Isócrates, *Evágoras*, 7), y por tanto acaba coincidiendo con la noción de *epídosis* (= progreso, en referencia a las distintas *tékhnai*), fenómeno inevitable, por así decirlo, como teorizan Isócrates en el pasaje del *Evágoras* y Demóstenes en un célebre boceto de historia del arte militar (*Filípica tercera*, 47, donde *kekenésthai y epidedokénai* son sinónimos). Fenómeno inevitable, si se ve en un arco de tiempo muy extenso, incluso en lo que se refiere a la ley, por muy peligroso que pueda ser —lo pone de relieve Aristóteles— crear el precedente de la modificabilidad de la ley, dejar que la gente se acostumbre a la idea de que la ley puede ser modificada (*Política*, 2, 1268b 30-1269a 29).

En un *excursus* en el que la evidente evocación a célebres y fácilmente reconocibles expresiones de la «arqueología» tucidídea[1] intenta denotar la amplitud del tiempo considerado como «teatro» del cambio, Aristóteles proporciona una especie de *arkhaiología* suya del derecho, homóloga a la más general «arqueología» tucidídea: un texto éste del que se aprecian el eco y la eficacia —a pocos decenios de la difusión de la obra tucidídea— en el proemio de Éforo (fr. 9 Jacoby) y, precisamente, en este notable *excursus* aristotélico. La conclusión a la que Aristóteles llega encierra en sí misma el reconocimiento de aquella síntesis de innovación y conservación que hace del derecho una construcción única, la única capaz de dar equilibrio a la transformación. Aristóteles se esfuerza también en individualizar una *medida*, un criterio que consienta valorar hasta qué punto y cuándo innovar y cuándo en cambio, a pesar de que los defectos sean visibles, renunciar a la innovación. Es un criterio empírico y genérico: «Cuando la mejora prevista sea modesta, en consideración al hecho de que acostumbrar a los hombres a modificar a la ligera las leyes es un mal, está claro que convendrá dejar en vigor normas claramente defectuosas: porque no habrá ventaja que compense la desventaja de que se genere la costumbre de desobedecer a las leyes.»

[1] *Pâsa gàr hē Hellàs esidēphórei* (Tucídides, 1, 6); *sêmeion phaiē tis án* (1, 6; 10; 21); *ep' autôn tôn érgōn* (1, 21); *dià khrónou plêthos* (1, 1).

Libertad/democracia; tiranía/oligarquía

Cuando pasa a describir el sistema político ateniense, el Pericles tucidídeo instaura una contraposición entre «democracia» y «libertad»: a falta de otro término —dice— estamos acostumbrados a definir este régimen como democracia porque incluye en la *politeia* a muchos, pero se trata de un sistema político libre (*eleuthérōs dè politeúomen*). Democracia y libertad son colocadas por el orador, en cierto sentido, como antítesis. En realidad, la oración fúnebre no es propiamente aquel «monumento a la democracia ateniense» que una parte de los intérpretes ha sostenido reconocer (entre estos intérpretes está también Platón, que por ello lo quiso parodiar en el epitafio que Aspasia pronuncia en el *Menexeno*). El elogio de Atenas que contiene el epitafio pericleo nos llega a través de un doble filtro: el primer filtro es el propio género literario de la oración fúnebre, inevitablemente panegirístico; el segundo está constituido por la persona del orador, Pericles como era valorado por Tucídides, un político que a juicio de su historiador había desnaturalizado efectivamente el sistema democrático manteniendo viva sólo la parte externa. La propia palabra que usa (*dēmokratía*) no es un término característico del lenguaje democrático, que, como sabemos, es más usual *demos* en sus varios significados (es típica la fórmula de la parte democrática *lýein tòn dêmon* = abatir, o intentar abatir, la democracia). *Dēmokratía* es originariamente un término violento y polémico («predominio del demos») acuñado por los enemigos del orden democrático: no es una palabra de la convivencia. Expresa la *preponderancia* (violenta) de una parte y esta parte se puede designar sólo con un nombre de clase, tanto es así que Aristóteles —con extrema claridad— formula el paradógico *exemplum fictum* según el cual el predominio —en una comunidad de 1.300 ciudadanos— de 300 pobres (si es que llegan) contra todos los demás es nada menos que una «democracia». Considerada desde esta óptica, la democracia acaba asumiendo connotaciones propias de la tiranía: en primer lugar por la reivindicación por parte del *dêmos* de un privilegio propio del tirano: estar por encima de la ley, *poieîn ho ti boúletai*.

En el lenguaje político ateniense, sin embargo, se afirma también otra constelación terminológica y conceptual: la que *identifi-*

ca libertad y democracia por una parte, y oligarquía y tiranía por otra. De nuevo otra vez es Tucídides quien nos proporciona la documentación, en el capítulo del libro octavo (8, 68) en el que hace un balance del significado y de las consecuencias del golpe de estado oligárquico de 411. Un golpe de estado efímero y violento, sangriento pero sobre todo inesperado —anota Tucídides: la primera experiencia oligárquica después de cien años desde la expulsión de los tiranos. Y Tucídices comenta, después de haber trazado un breve retrato lleno de admiración de los tres principales artífices del golpe de Estado: «Ciertamente, sólo personas de este nivel podían realizar una empresa tan grande: quitar al pueblo de Atenas la libertad cien años después de la expulsión de los tiranos.» En este caso es evidente que Tucídides *identifica* el régimen democrático con la noción de libertad, de la misma manera que en el libro sexto (donde recuerda los temores difundidos por Atenas por el escándalo misterioso de la mutilación de los Hermas— definía como «oligárquica y tiránica» con conjura que los demócratas atenienses temían que se escondiera tras el horrible y en apariencia inexplicable escándalo. Aquí, la agrupación de los conceptos es el espejo perfecto de lo que encontramos en el libro octavo: por un lado la libertad = democracia (abatir la democracia significa quitar a los atenienses la libertad que habían conquistado con la expulsión de los tiranos), por otro la tiranía = oligarquía (una conjura que busca el gobierno de unos pocos, es decir, otra vez el derribo de la democracia, y al mismo tiempo «oligárquica» y «tiránica»). Un lenguaje que chirría con el dato (histórico) según el cual los principales artífices de la caída de la tiranía habían sido los aristócratas con sus aliados espartanos, mientras la forma en que la democracia arcaica se había manifestado había sido precisamente la tiranía.

La aparente aporía tiene una solución bastante simple que nos vuelve a conducir al compromiso del que surge la democracia en la Grecia de época clásica: el compromiso entre señores y pueblo, gestionado con la cabeza; la cultura política, el lenguaje de los señores que dirigen la ciudad democrática. Para éstos, la democracia es un régimen apetecible mientras sea «libertad (no por azar Pericles usa con indiferencia la palabra *dēmokratía* y al mismo tiempo reivindica que el ateniense es un régimen «de libertad»): un régimen, en consecuencia, depurado de todo residuo tiránico.

Aquí está el origen empírico de aquella clasificación sistemática —propia de los pensadores griegos— cuyo objetivo era *reduplicar* las formas políticas en dos subtipos cada vez, uno bueno y otro malo. Es una respuesta, a la aporía mencionada, que el pensamiento griego concibe muy pronto. La vemos teorizada en Aristóteles, quien precisamente usa dos términos distintos: la «buena» democracia es la que él llama *politeía*, la democracia irrespetuosa con la libertad es en cambio, como era de esperar, la *dēmokratía*.

Pero es una distinción que está ya implícita en el agón constitucional herodoteo, en cuyas tres intervenciones (o más correctamente su suma) serpentea el presupuesto de que toda forma político-constitucional degenera en su peor aspecto y que tal proceso degenerativo pone en movimiento un ciclo en el que, históricamente, de una constitución se pasa a otra. En este sentido, la intervención más clara y más importante es la de Darío, quien establece explícitamente la cuestión del desdoblamiento de cada forma política en su forma «ideal» por una parte y en su verificación concreta, por otra.

La teoría «cíclica»

Darío observa, de hecho, que cada una de las tres formas políticas obtiene, en el ámbito del debate, dos caracterizaciones opuestas. Otanes esboza todos los defectos tópicos del poder monárquico y exalta, en pocas pinceladas eficaces, la democracia; inmediatamente después, Megabizos declara aprobar la crítica al poder monárquico pero demuele la imagen positiva de la democracia y exalta el predominio de la aristocracia; después de lo cual el propio Darío se dispone a desvelar las taras del gobierno aristocrático y vuelve al punto de partida, dándole la vuelta radicalmente, con un elogio del poder monárquico. Precisamente, porque tiene delante el cuadro completo de las seis posibles valoraciones de los tres sistemas, Darío abre su intervención diciendo que «en el discurso» (3, 80, 1: *tôi lógôi:* esta lectura, que es la correcta, nos la da sólo la tradición indirecta, representada por Estobeo) los tres regímenes son «excelentes»: desvela, por tanto, que de cada uno de los tres modelos existe una variante positiva, aquella en la que funcionan en estado puro *los presupuestos «teóricos»* (esto es lo que significa *tôi lógôi*) sobre el que cada uno de los tres modelos se funda. Esto implica —y Darío lo dice inmediatamente después— que, al menos en lo que se refiere a la aristocracia y a la democracia, sus características negativas surgen cuando se pasa del plano de las definiciones a la práctica.

Pero Darío va más allá: ofrece dos modelos de trasvase constitucional de una forma a otra. Observa que, en la práctica, las democracias realizadas en efecto y las aristocracias «reales» llegan ambas a tal desorden civil que fuerzan el surgimiento del monarca. El poder monárquico brota de una *stasis*, frecuentemente sangrienta, que sigue al fracaso práctico de cada una de las otras dos formas de

gobierno. Por otra parte, el propio Darío no puede ignorar el hecho de que también una mala monarquía puede dar lugar a la *stasis:* al día siguiente de la catástrofe de Cambises (perfecta encarnación del tirano) y de la guerra civil causada por el usurpador (el «falso Esmerdis»), los dignatarios persas se preguntan sobre qué forma política se puede dar a Persia después del naufragio de la monarquía; y se preguntan por otras posibles soluciones constitucionales porque la monarquía ha desembocado en aquellos desenlaces desastrosos. Por tanto, está claro que, no sólo para Darío sino por el propio contexto en el que tiene lugar el debate, de cada forma político-constitucional se pasa a la otra, y además a través del doloroso paso de la *stasis*, de la guerra civil.

Darío es el vencedor, pero lo es en el plano histórico, no en el plano dialéctico. Desde el punto de vista de la forma demostrativa, sus argumentos *se añaden* a los desarrollados por los interlocutores que le han precedido, *no los anulan*. En el plano dialéctico, el debate no tiene ni vencedores ni vencidos. Y no puede ser de otra forma, puesto que este resultado «abierto» corresponde al cíclico sucederse de una «constitución» a otra, sobre las ruinas y gracias a los defectos de la otra, según un proceso que no puede tener fin, que no puede ver una etapa conclusiva. También por este motivo es justo decir que del debate herodoteo parten todos los desarrollos sucesivos del pensamiento político griego. Cuando Tucídides, en la realidad de la narración, se encuentre frente al problema bastante singular del rápido fracaso de un gobierno oligárquico —el de los Cuatrocientos— a pesar de estar constituido, como él mismo recalca, por «personas de primer orden», no puede hacer otra cosa que recurrir a la explicación ya proporcionada en términos generales por Darío sobre las causas del fracaso de toda aristocracia, por «buena» que sea: llama en causa la rivalidad entre los cabecillas, todos de óptimo nivel pero todos inclinados a conseguir una posición preeminente (8, 89, 3). También él se expresa con palabras que hacen referencia al paso de una forma constitucional a otra, destinada también ésta a sucumbir, de nuevo en un «segmento» del «ciclo»: «así —observa— se arruina una oligarquía surgida de la crisis de la democracia».

Esa imagen del flujo del proceso político-constitucional domina la reflexión que siguió: desde el octavo libro de la *República* de Platón al tercero de la *Política* de Aristóteles, quien adorna su análisis con una riquísima ejemplificación sacada de su incomparable conocimiento de los acontecimientos político-constitucionales de centenares de *póleis* griegas (158 *Politeíai*, de las cuales nos ha llegado casi entera la que se refiere a Atenas). Intentar establecer según qué sucesión, por lo general, se produce el paso fue el objeto de indagación y de especulación de los pensadores que siguieron, desde el tardopitagórico Ocelo Lucano a Polibio, en los cuales la indagación empírica se conjuga con la idea filosófica del «regreso», de una «anaciclosis».

Corrector del eterno repetirse del ciclo es la constitución «mixta»: un sistema que, encerrando en sí los elementos mejores de los tres modelos, se propone contemplar (o se hace la ilusión) anulando los efectos destructivos y autodestructivos que, casi *per se*, cada uno de ellos produce. La intuición de una forma «mixta» como algo muy positivo está ya apuntada, rápida pero claramente, por Tucídides (8, 97), donde el historiador se para singularmente a elogiar el efímero sistema político que se afirmó en Atenas a la caída de los Cuatrocientos. En realidad, aquel sistema —el llamado régimen de los Cinco mil— tiene bien poco de «mixto»: es una de las que Aristóteles habría llamado oligarquías, porque están fundadas sobre la limitación de la ciudadanía a partir del censo. Y de hecho, también las otras hipótesis de constitución «mixta» —las cuales irritaron al propio Aristóteles y sobre todo sus alumnos (de Teofrasto o Dicearco y a Estratón)— están todas caracterizadas por la retirada del trazo primordial de la democracia; es decir, la plena ciudadanía para los pobres, y por tanto son esencialmente oligarquías. Es nada menos que el tema de la constitución «mixta» el que domina la reflexión griega sobre todo en época helenística y romana. Frente a la original y compleja solución que la *polis* Roma daba al problema de la ciudadanía y de su combinación con la exigencia de un poder fuerte y estable, Polibio sostiene que ha encontrado en Roma el modelo práctico y duradero. El libro sexto de sus *Historias*, no por azar colocado después del relato de la durísima derrota de Canas, para aclarar las razones por las que Roma había sobrevivido a aquella derrota, está consagrado por entero a la morfología de la constitución romana como ejemplo perfecto de constitución «mixta».

Pero con Polibio es justo que se acabe la exposición intentada hasta aquí de la «idea griega de la política». En contacto primero con las grandes monarquías helenísticas y después con la *polis* romana, el pensamiento griego —que entonces es ya un solo pensamiento helenístico-romano— ha tomado nuevos caminos. Ahí empieza otra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BASLEZ, M. D., *L'étranger dans la Grèce antique*, Belles Lettres, París, 1984.
CANFORA, L., «Studi sull'Athenaion Politeia pseudo-senofontea», en *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, V (1980), n. 4.
CARPENTER, R., *Gli architetti del Partenone*, Einaudi, Turín, 1979.
CORCELLA, A., *Storici greci*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
FARRAR, C., *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
GAUTHIER, L., «Symbola: les étrangers et la justice dans les cités grecques», *Annales de l'Est, Mémoires*, XLIII, Univ. de Nancy II, 1972.
GERNET, L., «La notion de démocratie chez les Grecs», en *Revue de la Méditerranée* (1948), pp. 385-393.
GILLIS, D., *Collaboration with the Persians*, en *Historia*, Einzelschriften, Heft 34, Wiesbaden F. Steiner Verlag, 1979.
GLOTZ, G., *Histoire grecque, I. Des origines aux guerres médiques*, París, 1925.
LA ROCCA, E. (ed.), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Electa, Milán, 1988.
LORAUX, N., *L'invention d'Athènes*, Mouton, París-La Haya, 1981.
MEIER, C., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Il Mulino, Bolonia, 1988.
MOSSÉ, C., «Le thème de la patrios politeia dans la pensée grecque du IVème siècle», *Eirene*, 16 (1978), pp. 81-89.
MUSTI, D., *Polibio*, en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, Utet, Turín, 1982, pp. 609-652.
RODEWALD, C., *Democracy: Ideas and Realities*, Londres, Dent, 1974 (excelente antología de textos que llega hasta la edad tardoantigua).
ROSENBERG, A., *Demokratie und Klassenkampf im Altertum* (1921), traducción italiana en L. Canfora, *Il comunista senza partito*, Sellerio, Palermo, 1984, pp. 81-184.
— «Aristoteles über Diktatur und Demokratie», en *Rheinisches Museum*, 32 (1933), pp. 339-361.
ROUSSEAU, J.-J., Nota 1* a la *Dédicace* del *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* (1754), en *Oeuvres Complètes*, vol. III, Gallimard, Paris, 1964, p. 195. [Hay ed. cast: *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, Madrid, 1973.]
VATIN, C., *Citoyens et non-cytoyens dans le monde grec*, Paris, Sedes, 1984.
WEIL, R., *Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote*, en *La politique d'Aristote*, «Entretiens Hardt», XI, Ginebra, 1964, pp. 159-189.
VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U., «STAAT UND GESSELLSCHAFT DER GRIECHEN», *Die Kultur der Gegenwart*, IV, 1, Teubner, Leipzig, 1923.

APENDICE DOCUMENTAL

Heródoto, *Historia* 3, 80-82

80 Una vez apaciguado el tumulto y al cabo de cinco días, los que se habían sublevado contra los magos mantuvieron un cambio de impresiones acerca de todo lo ocurrido, y se pronunciaron unos discursos que para ciertos griegos resultan increíbles, pero que realmente se pronunciaron.

Otanes solicitaba, en los siguientes términos, que la dirección del Estado se pusiera en manos de todos los persas conjuntamente: «Soy partidario de que un solo hombre no llegue a contar en lo sucesivo con un poder absoluto sobre nosotros, pues ello ni es grato ni correcto. Habéis visto, en efecto, a qué extremo llegó el desenfreno de Cambises y habéis sido, asimismo, partícipes de la insolencia del mago. De hecho, ¿cómo podría ser algo acertado la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios al mejor hombre del mundo, ya que, debido a la prosperidad de que goza, en su corazón cobra aliento la soberbia; y la envidia es connatural al hombre desde su origen. Con estos dos defectos, el monarca tiene toda suerte de lacras; en efecto, ahíto como está de todo, comete numerosos e insensatos desafueros, unos por soberbia y otros por envidia. Con todo, un tirano debería, al menos, ser ajeno a la envidia, dado que indudablemente posee todo tipo de bienes; sin embargo, para con sus conciudadanos sigue por naturaleza un proceder totalmente opuesto: envidia a los más destacados mientras están en su corte y se hallan con vida, se lleva bien, en cambio, con los ciudadanos de

peor ralea y es muy dado a aceptar calumnias. Y lo más absurdo de todo: si le muestras una admiración comedida, se ofende por no recibir una rendida pleitesía; mientras que, si se le muestra una rendida pleitesía, se ofende tachándote de adulador. Y voy a decir ahora lo más grave: altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio. En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomía;* y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se cometen a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por muestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo.

81 Esta fue, en suma, la tesis que propuso Otanes. En cambio Megabizo solicitó que se confiara el poder a una oligarquía en los siguientes términos: «Hago mías las palabras de Otanes sobre abolir la tiranía; ahora bien, sus pretensiones de conceder el poder al pueblo no han dado con la solución más idónea, pues no hay nada más necio e insolente que una muchedumbre inepta. Y a fe que es del todo punto intolerable que, quienes han escapado a la insolencia de un tirano, vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado. Pues mientras que aquél, si hace algo, lo hace con conocimiento de causa, el vulgo ni siquiera posee capacidad de comprensión. En efecto, ¿cómo podría comprender las cosas quien no ha recibido instrucción, quien, de suyo, no ha visto nada bueno y quien, análogamente a un río torrencial, desbarata sin sentido las empresas que acomete? Por lo tanto, que adopten un régimen democrático quienes abriguen malquerencia para con los persas; nosotros, en cambio, elijamos a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosles el poder; pues, sin lugar a dudas, entre ellos también nos contaremos nosotros y, además, cabe suponer que de las personas de más valía partan las más valiosas decisiones». Esta fue, en suma, la tesis que propuso Megabizo.

En tercer lugar, fue Darío quien expuso su opinión en los siguientes términos: «A mi juicio, lo que ha dicho Megabizo con respecto al régimen popular responde a la realidad; pero no así lo concerniente a la oligarquía. Pues de los tres regímenes sujetos a debate, y suponiendo que cada uno de ellos fuera el mejor en su género (es decir, que se tratara de la mejor democracia, de la mejor oligarquía y del mejor monarca), afirmo que este último régimen es netamente superior. En efecto, evidentemente no habría nada mejor que un gobernante único, si se trata del hombre de más valía; pues, con semejantes dotes, sabría regir impecablemente al pueblo y se

mantendrían en el mayor de los secretos las decisiones relativas a los enemigos. En una oligarquía, en cambio, al ser muchos los que empeñan su valía al servicio de la comunidad, suelen suscitarse profundas enemistades personales, pues, como cada uno quiere ser por su cuenta el jefe e imponer sus opiniones, llegan a odiarse sumamente unos a otros; de los odios surgen disensiones, de las disensiones asesinatos, y de los asesinatos se viene a parar a la monarquía; y en ello queda bien patente hasta qué punto es éste el mejor régimen.

Por el contrario, cuando es el pueblo quien gobierna, no hay medio de evitar que brote el libertinaje; pues bien, cuando en el Estado brota el libertinaje, entre los malvados no surgen odios, sino profundas amistades, pues los que lesionan los intereses del Estado actúan en mutuo contubernio. Y este estado de cosas se mantiene así hasta que alguien se erige en defensor del pueblo y pone fin a semejantes manejos. En razón de ello, ese individuo, como es natural, es admirado por el pueblo; y en virtud de la admiración que despierta, suele ser proclamado monarca; por lo que, en este punto, su caso también demuestra que la monarquía es lo mejor. Y, en resumen, ¿cómo —por decirlo todo en pocas palabras— obtuvimos la libertad? ¿Quién nos la dio? ¿Acaso fue un régimen democrático? ¿Una oligarquía, quizá? ¿O bien fue un monarca? En definitiva, como nosotros conseguimos la libertad gracias a un solo hombre, soy de la opinión de que mantengamos dicho régimen e, independientemente de ello, que, dado su acierto, no deroguemos las normas de nuestros antepasados; pues no redundaría en nuestro provecho».

Trad. de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1979.

Concesión de la ciudadanía ateniense a los samios (405 a.C.)

Cefisofonte de Peania en funciones de secretario.
Para los samios que estuvieron al lado de Atenas.
Decisión del Consejo y de la Asamblea Popular.
La tribu Crecrópide ocupaba la pritanía, Polimnis ejercía de secretario, Alexias de arconte, Nicofonte de Atmonia de presidente.
Propuesta de Clísofo y los demás pritanes:
Alabar a los embajadores samios y a aquellos que llegaron los primeros y a los que han llegado ahora a la Asamblea, así como a los estrategos y a todos los demás samios, porque son valientes y están dispuestos a actuar para lo mejor. Alabar su acción porque actuaron de modo beneficioso para Atenas y para Samos. Para pre-

miar el bien que han hecho a los atenienses, los atenienses los tienen en gran consideración y proponen lo siguiente:

Es decisión del Consejo y de la Asamblea que los samios sean atenienses y que asuman la ciudadanía en la forma que más les agrade. Que esta decisión sea aplicada del modo más provechoso para ambas partes, como ellos dicen; cuando llegue la paz, entonces se podrán emprender deliberaciones comunes sobre otros asuntos. Mientras, continúan disfrutando de sus leyes con plena autonomía y todo lo demás lo siguen haciendo según los juramentos y los acuerdos en vigor entre atenienses y samios.

[...]

Tod, *Greek Historical Inscriptions*, núm. 96.
Trad. de P. Bádenas.

Plutarco, *Vida de Pericles*

12. Pero lo que mayor placer dio a los atenientes y más contribuyó al embellecimiento de Atenas, lo que más boquiabiertos dejó a los demás hombres, y lo único que atestigua que no son mentiras aquel famoso poder de Grecia y su antigua prosperidad, es la edificación de monumentos. De todas las medidas políticas de Pericles, esto es lo que sus enemigos miraban con peores ojos y lo que más denigraban en las asambleas. En ellas gritaban que el pueblo tenía mala reputación y era objeto de difamaciones por haber traído a Atenas de Delos el tesoro común de los griegos, y que lo que podía haber sido para él contra los que le acusaban el más decoroso de los pretextos, que por miedo a los bárbaros habían sacado de allí el tesoro común para custodiarlo en lugar seguro, incluso eso Pericles se lo había quitado: «Y Grecia tiene la impresión de estar siendo víctima de una terrible injuria y de una tiranía manifiesta, porque ve que con los tributos con los que se la fuerza a contribuir para la guerra nosotros recubrimos de oro y embellecemos nuestra ciudad, como una mujer presumida, rodeándola de piedras preciosas, estatuas y templos de mil talentos.»

Explicaba, en consecuencia, Pericles al pueblo que del dinero no tenían que dar ninguna cuenta a los aliados, porque hacían la guerra por ellos y tenían a raya a los bárbaros; los aliados no aportaban ni caballos ni naves ni hoplitas, sólo contribuían con dinero, cosa que no es de los que lo dan, sino de quienes lo reciben, con tal de que procuren los servicios en cuyo pago lo han recibido. Era preciso, ahora que la ciudad estaba suficientemente provista de las cosas necesarias para la guerra, dirigir sus abundantes recursos a

obras que, una vez terminadas, les dieran gloria eterna y que, durante su ejecución, procuraran el bienestar; pues gracias a estas obras, nacerían todo género de industrias y una infinita variedad de empleos, que, despertando todas las artes y poniendo en movimiento todos los brazos, procurarían salarios a casi toda la ciudad, la cual, con sus propios recursos, se embellecería y al mismo tiempo se alimentaría.

Pues a los que tenían edad y vigor para la guerra las expediciones militares les procuraban abundantes recursos procedentes del tesoro común; y para la masa jornalera que no formaba parte de los contingentes militares, Pericles, que no quería que estuviera privada de ingresos, pero tampoco que los recibiera sin trabajar y ociosa, presentó al pueblo la propuesta de grandes proyectos de construcciones y planes de trabajos que requerirían numerosos artesanos y cuya realización exigiría mucho tiempo, para que, no menos que los que navegaban o los que estaban en guarniciones y los que partían en las expediciones, la población que residía siempre en casa tuviera un motivo para sacar provecho de los fondos públicos y recibir una parte de ellos. Había como materias primas piedra, bronce, marfil, oro, ébano, ciprés; como oficios que trataran y elaboraran estas materias primas, carpinteros, modeladores, herreros, canteros, batidores de oro, ablandadores de marfil, pintores, damasquinadores, cinceladores; como transportistas y proveedores de estos materiales, mercaderes, marineros y pilotos, por mar, y, por tierra, carreteros, propietarios de parejas de tiro, arrieros, cordeleros, hilanderos, talabarteros, peones camineros, mineros. Cada oficio, además, disponía, como un general dispone de un ejército propio, de una masa asalariada de peones, que constituían el instrumento y el cuerpo destinado a su servicio. Gracias a ello, las múltiples ocupaciones distribuían y diseminaban el bienestar, por decirlo en una palabra, entre todas las edades y condiciones.

Plutarco, *Vidas paralelas*.
Trad. de Emilio Crespo, Barcelona, Bruguera, 1983.

Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 2, 19-20

Yo afirmo, en efecto, que el pueblo de los Atenienses conoce qué ciudadanos son superiores y quiénes inferiores; y, al conocerlo, aprecian a los que son propiamente partidarios y seguidores suyos, aunque sean inferiores, y odian especialmente a los superiores pues, no creen que la virtud de éstos contribuya a su propio bien, sino a su mal. Y contrario a esto es, el que algunos, que son verda-

deramente del pueblo, no lo son por naturaleza. Yo comprendo la democracia del propio pueblo pues es totalmente comprensible que procure su propio bien; pero quien, no siendo del pueblo, escogió vivir en una ciudad democrática más que en una oligárquica, está dispuesto a delinquir y sabe que el que es malo tiene más posibilidades de pasar inadvertido en una ciudad democrática que en una oligarquía.

Así que, respecto a la república de los Atenienses no apruebo la forma de gobierno; pero, una vez que decidieron ser demócratas, me parece que conservan bien la democracia empleando los medios que yo he expuesto.

Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 1, 14-15

De una sola cosa están faltos; pues si los Atenienses fueran los dueños del mar viviendo en una isla, ellos podrían hacer daño, si quisieran y en cambio no soportarlo, mientras mandaran en el mar y, ni sería sagrado su propio territorio ni invadido por los enemigos; ahora bien, los agricultores y ricos Atenienses adulan a los enemigos más, pero el pueblo, puesto que sabe bien que no incendiarán ni devastarán nada suyo, vive sin temor y sin adularles. Además, también estarían apartados de otro temor, si vivieran en una isla; nunca la ciudad sería traicionada por unos pocos, ni abiertas sus puertas, ni invadida por sus enemigos. En efecto ¿cómo podría suceder esto si vivieran en una isla? A su vez, nadie se sublevaría contra el pueblo, si vivieran en una isla; pues, si se sublevaran se sublevarían poniendo su esperanza en que los enemigos acudirían por tierra.

Aurelia Ruiz Sola, *Las constituciones griegas*, Madrid, Akal, 1987.

Aristóteles, *Política*, 1268b-1269a

Algunos se preguntan si es perjudicial o conveniente para las ciudades cambiar las leyes tradicionales en el caso de que haya otra mejor. Por eso no es fácil asentir sin más a lo antes dicho, si no conviene cambiarlas. Puede ser que algunos presenten la abolición de las leyes o del régimen como un bien para la comunidad. Puesto que hemos hecho mención de este tema, será mejor detallarlo un poco más. Tiene, como hemos dicho, dificultades, y podría parecer que es mejor el cambio; es indudable al menos que tratándose de las otras ciencias es conveniente el cambio; por ejemplo, la medicina, la gimnasia y en general todas las artes y facultades se han alejado de su forma tradicional, de modo que, si la política se ha de considerar como una de ellas, es claro que con ella tendrá que ocurrir lo mismo. Podría decirse que los mismos hechos lo muestran, pues las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras: así los griegos iban armados y se compraban las mujeres, y todo lo que aún queda de la legislación antigua es sobremanera simple, como la ley que existe en Cime sobre el asesinato, según la cual si el acusador presenta cierto número de testigos de entre sus propios parientes, el acusado será reo de asesinato. Pero en general los hombres no buscan lo tradicional sino lo bueno, y es verosímil que los primeros hombres, ya fueran nacidos de la tierra o supervivientes de algún cataclismo, fueran semejantes no sólo a los hombres vulgares actuales, sino incluso a los necios, como se dice efectivamente de los que nacieron de la tierra; de modo que es absurdo persistir en sus opiniones. Pero aparte de estas razones tampoco es mejor dejar invariables las leyes escritas, porque lo mismo que en las demás artes, es también imposible en política escribir exactamente todo lo referente a su ordenación, ya que forzosamente las normas escritas serán generales y en la práctica no se dan más que casos singulares.

De estas consideraciones resulta manifiesto que algunas leyes, y en determinadas ocasiones, deben ser susceptibles de cambios, pero desde otro punto de vista esto parecerá requerir mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos fallos de los legisladores y de los gobernantes, pues el cambio no será tan útil como dañino el introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes. La comparación con las artes es también errónea; no es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley, ya que la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley. Pero aun si pueden cambiarse, ¿podrán cambiarse todas y en todos los regímenes, o no? ¿Podrá cambiarlas cualquiera, o sólo algunos? Todas estas cuestiones tienen gran importancia. Dejemos, pues, esta investigación por ahora: no es de este lugar.

Trad. de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

Tucídides, 2, 37

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio, pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aun sin estar escritas, acarrean a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida.

Trad. de J. J. Torres Esbarranch.

Tucídides, 6, 38-39

Pero esto, como os he dicho, los atenienses lo saben y estoy seguro de que se cuidan de sus intereses; es aquí donde hay unos hombres que inventan historias que no existen ni pueden existir. Y yo me doy perfecta cuenta de que lo que estos hombres desean, no ahora por primera vez sino desde siempre, es asustaros a vosotros, al pueblo, con cuentos de esa clase o todavía más perversos, o con sus acciones, a fin de hacerse ellos con el dominio de la ciudad. Y temo ciertamente que un día, a fuerza de intentarlo, lleguen a conseguirlo; porque nosotros somos incapaces de ponernos en guardia antes de padecer el daño y de reaccionar contra ellos al darnos cuenta de sus maquinaciones. Por esto precisamente nuestra ciudad está pocas veces tranquila y soporta muchas disensiones y un mayor número de luchas en su interior que contra sus enemigos, y a veces incluso tiranías e injustos regímenes personales. De todos

esos males, si vosotros estáis dispuestos a seguirme, yo trataré de no permitir que sobrevenga ninguno en nuestro tiempo; para ello procuraré convenceros a vosotros, a la mayoría, de que castiguéis a los que urden tales maquinaciones, no sólo al cogerlos en flagrante delito (pues es difícil sorprenderlos), sino en los casos en que tienen la intención, pero no los medios (pues frente al enemigo es preciso defenderse por anticipado, no atendiendo sólo a lo que hace sino también a sus proyectos, sobre todo si por no ser el primero en ponerse en guardia se va a ser el primero en recibir el daño); y en cuanto a los oligarcas, mi misión consiste en descubrirlos, vigilarlos y amonestarlos, pues pienso que ésta será la mejor manera de apartarlos del mal camino.

Y bien, he aquí una pregunta que me he hecho muchas veces, ¿qué es lo que queréis vosotros, los jóvenes? ¿Tener ya el poder? ¡Pero si no es legal! Y la ley se estableció por el hecho de que vosotros no estáis capacitados para ejercer cargos, y no para despojaros de este derecho teniendo capacidad para ello. ¿O es que no queréis la igualdad de derechos con la mayoría? ¿Y cómo sería justo que aquellos que son iguales no gozaran de iguales derechos?

Se dirá que la democracia no es ni inteligente ni equitativa y que aquellos que poseen el dinero son también los mejores para ejercer el poder con más acierto. Pero yo afirmo en primer lugar que se llama «pueblo» al conjunto de los ciudadanos, mientras que el término «oligarquía» sólo designa una parte; después, que los ricos son los mejores guardianes del dinero, pero que para dar los mejores consejos tenemos a los inteligentes, y que para decidir lo mejor después de haber escuchado está la mayoría; estos elementos indistintamente, por separado o en conjunto, tienen una parte igual en la democracia. La oligarquía, en cambio, hace partícipe de los riesgos a la mayoría, pero respecto a los beneficios, no se limita a querer llevarse la mayor parte, sino que arrambla con todo y se lo queda. Este es el régimen que entre vosotros desean tener los poderosos y los jóvenes, pero es imposible imponer ese régimen en una gran ciudad.

Historia de la Guerra del Peloponeso.
Trad. de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 1990-1992.

Capítulo quinto

EL HOMBRE Y LA VIDA DOMESTICA

James Redfield



Relieve en terracota procedente de Locri. Segundo cuarto del siglo v

Fuentes: la presencia de una ausencia

El desaparecido Arnaldo Momigliano se encargó de enseñarnos que la historia no trata de las fuentes. La historia es una interpretación de aquella realidad de la que las fuentes son *segni indicativi o frammenti*. Es obvio que nuestro proceder implica el examen de las fuentes, pero lo que buscamos es contemplar *a través* de ellas no sólo la realidad que representan sino también la que no aciertan a representar, la que representan malamente e, incluso, la que ocultan. Estas enseñanzas de Momigliano resultan especialmente valiosas cuando nos las tenemos que haber con el asunto que nos ocupa, ya que los griegos de la época clásica casi no nos han dejado fuentes respecto de su vida doméstica.

En primer lugar, contamos con pocos testimonios extraoficiales de este periodo, entendiendo por extraoficial cartas personales, documentos de negocios, material de archivos y pruebas presentadas en procesos civiles. En vez de esto lo que tenemos son representaciones oficiales: imágenes de bulto o pintadas, narraciones literarias, relatos históricos, análisis filosóficos y discursos públicos que han pasado a la posteridad como modelos de retórica. Nos encontramos con los griegos, por decirlo así, vestidos con sus mejores galas; no les cogemos desprevenidos, sino que les vemos tal como ellos eligieron representarse a sí mismos. Estas representaciones, además, con pocas excepciones, son representaciones de la vida pública. La historia, tras haber alcanzado su canonización con Tucídides, se ocupó casi en exclusiva de la política y de la guerra.

La tradición filosófica, de Pitágoras en adelante (con la importante excepción de Aristóteles), fue en general hostil a lo doméstico; la unidad familiar es contemplada como un mundo de emocionalidad fluctuante, tendencias antisociales y motivaciones triviales. La acción pública tiene más posibilidades de ser moral ya que, al ser visible, está sujeta a valoración por parte del público.

La vida pública se desarrolla en un espacio público. Esta regla tiene un curioso reflejo en el arte que se encargaba de representar para el público ateniense la experiencia privada y las relaciones domésticas, es decir, el drama. Tanto en la tragedia como en la comedia la escena se alza en el exterior; ya sea en la calle o en lo que haga las veces de ésta. Los personajes salen de la casa o de su equivalente (la tienda de Ayante, la cueva del Cíclope) y no es raro que nos proporcionen algunas explicaciones como, por ejemplo, por qué han salido fuera para hablar de sus planes secretos o lamentar sus más íntimas penas. La representación, en otras palabras, se representa a sí misma como revelación de algo normalmente oculto. Esto nos ayuda a comprender por qué las relaciones domésticas en el drama son representadas en toda ocasión como anormales, rotas o en plena crisis. En tanto que el drama es una representación de la vida doméstica es también una especie de escándalo.

Muchos de los personajes del drama son mujeres. En la vida real era algo digno de una mujer ateniense que nada pudiera saberse sobre ella (como señala el Pericles de Tucídides); las mujeres que vemos en escena están ya, en cierto modo, deshonradas o corren el riesgo de estarlo cuando el público las ve (precisamente porque las puede ver). Lo que suele estar oculto, cuando se saca a la luz, evidentemente está fuera de lugar.

Los griegos de la época clásica no crearon la clase de ficción naturalista que tan rica fuente resulta para la vida doméstica en la época moderna. Ciertamente, podemos deducir algunas cosas de las representaciones que tenemos; nuestra perspectiva se parece bastante a las obras de teatro, en las que, a veces, se abre una puerta y un mensajero aparece, o bien un personaje mira dentro y nos cuenta lo que sucede en ese mundo cerrado e invisible. Sobre la base de tales indicaciones y fragmentos es posible escribir descripciones de «la vida doméstica de la Grecia antigua». De hecho, esto ya se ha llevado a cabo. El presente estudio, sin embargo, sigue una estrategia diferente. Será una investigación sobre la *idea* de lo doméstico entre los griegos (especialmente tal como podemos trazarla a partir de los mitos y ritos), y más específicamente sobre el lugar que esta idea ocupa dentro de la ideología de la ciudad-estado. Desde el punto de vista de esta investigación la ausencia de testimonios es en sí misma un testimonio importante. La selección llevada a cabo por la gente en lo que toca a su propia representación nos dice mucho, tanto por lo que oculta como por lo que revela.

La supresión de lo doméstico

Vamos a comenzar por una ausencia obvia pero, a la vez, intrigante: los griegos de la época clásica no nos han dejado historias de amor. Nuestro escenario más familiar, aquel que comienza con un «chico-encuentra-chica» y termina con un «y vivieron felices y comieron perdices», no es representado en la literatura griega antes del *Díscolo* de Menandro, puesto en escena el año 316 a.C., siete años después de la muerte de Alejandro Magno. Por supuesto, es posible que algunas obras perdidas —la *Andrómaca* de Eurípides por ejemplo— hayan seguido ese esquema, y hay algunas excepciones entre las obras que se nos han conservado que, en su mayor parte, tienen que ver con los dioses: por ejemplo, Apolo cortejando a Cirene en la *Pítica* novena de Píndaro y la alusión de Homero a las aventuras prematrimoniales de Zeus y Hera «cuando se fueron a la cama juntos burlando la vigilancia de sus padres» (*Ilíada*, 15, 296). Pero, en general, la regla es válida y lo que resulta más llamativo es que, a diferencia de la ficción naturalista, las historias de amor se cuentan en todas las literaturas del ancho mundo y que, además, en ellas, se han basado clásicos tan diferentes como *La historia de Genjii* o *Sakuntala*. Las historias de amor constituyen también una parte importante del acervo común de los cuentos populares indoeuropeos, ya se trate de la historia del hijo más joven que gana en premio a la bella princesa o de la desventurada doncella rescatada por su rutilante caballero.

Los griegos, por supuesto, también contaban historias de este tipo; por ejemplo, la historia de cómo Jasón obtuvo a Medea o Pélope a Hipodamía. Pero cuando las narran, en época clásica, no lo hacen exactamente como historias de amor. Veamos un ejemplo. Píndaro nos cuenta las historias de estos dos personajes, Pélope y Jasón. Pélope, en la primera *Olímpica*, es un pretendiente, pero no le vemos cortejando a Hipodamía sino que, más bien, ella es el premio en su contienda con Enomao, padre de ésta. Jasón, en la cuarta *Pítica*, es cierto que hechiza y seduce a Medea, pero ella no es el premio que persigue, es el instrumento mediante el cual lleva a cabo una tarea que le permite recobrar su patrimonio.

En otras palabras, Jasón no va buscando una novia sino que lo que busca es su herencia. Es la herencia el aspecto de la vida familiar que preocupa a la ficción clásica. Por ejemplo, Hemón y Antígona, en la *Antígona*, son una pareja que mantiene relaciones for-

males —el amor del uno por la otra es decisivo para la trama de la pieza— pero el dramaturgo no los lleva a escena juntos; Antígona más bien viene a ser para Hemón algo por lo que discutir con su padre. Clitemnestra mata a un marido y se agencia otro, pero su tragedia radica en sus relaciones con Orestes, quien debe matar a su madre para recuperar sus derechos sobre el reino de su padre. Luego tenemos a Edipo, cuyas desgracias comenzaron el día en que su padre intentó matarle cuando era niño y que, por ello (de modo accidental), ha recobrado su patrimonio al matar a su padre y convertirse en esposo de su madre. Los problemas se presentan cuando un padre intenta evitar la normal sucesión de las generaciones. Igualmente, la disputa entre Pélope y Enómao se tornó sangrienta porque Enomao no quería permitir el matrimonio de su hija; por ello, retaba a cada uno de sus pretendientes a una carrera de carros. Le daba al contrincante una ventaja y luego le alcanzaba con sus maravillosos caballos y le apuñalaba por la espalda. De esta manera, llegó a matar a doce jóvenes. Pélope, que hacía el número trece, se las arregló (por diferentes medios en las diferentes versiones) para matar a Enomao y así ganó en premio a Hipodamía.

En una versión Enomao deseaba desposar a la propia Hipodamía y este motivo incestuoso debe considerarse como latente en todas las demás. Casarse con la propia hija es lo mismo que matar al hijo, o sea, una negativa a dejarla marchar, a permitir que la generación siguiente tome nuestro lugar.

Los dioses, como son inmortales, no tienen este problema, o, mejor: como son inmortales tienen este problema al revés. La *Teogonía* de Hesíodo nos cuenta con detalles cómo los dos dioses mayores, Urano y Crono, cada uno en su momento, no consiguieron impedir la sucesión; finalmente Zeus, el tercero en la línea de descendencia, estabiliza el cosmos. Lo consigue tragándose, más que desposando, a su primera esposa Metis; por ello, Atenea nació de la cabeza de Zeus (y fue así leal por completo a él, en su calidad de padre y madre) , mientras que el nacimiento del hijo que debía ser mejor que su padre se evitó. El poder eterno de Zeus, en otras palabras, está asegurado por una hija eternamente virgen y un hijo que no llegó a nacer.

Pero, como nosotros no somos inmortales —les dicen sus mitos a los griegos—, debemos permitir que nuestras hijas se casen y que nuestros hijos vivan. Quienes no hacen caso de esta regla perturban el universo. Un ejemplo legendario es Astiages el medo a quien un sueño le reveló que el hijo de su hija le reemplazaría como rey (Heródoto, I, 108). En vez de alegrarse por un sueño que le prometía una generación de más en el poder (iba a ser reemplazado no por su hijo sino por su nieto), procedió como si pensara que iba a vivir por siempre e intentó matar al niño. El resultado fue Ciro el Grande y el Imperio persa. Errores que a un nivel doméstico causan una tragedia, a nivel de la historia del mundo obran prodigios.

El problema de la herencia es un medio de reflexionar sobre el problema de la cultura y la naturaleza: mediante la herencia, nosotros, que somos organismos perecederos —«criaturas de un día», como nos llama el poeta— tomamos las medidas para transmitir un orden cultural duradero. Esto lo podemos conseguir sólo si logramos vencer nuestro egoísmo; entendido así, el orden cultural viene a ser el regalo que cada generación hace a la siguiente. Los griegos, en tanto que concebían la familia en los términos de este problema, la vieron desde el punto de vista de la ciudad-estado. El fin de la familia, desde el punto de vista político, es transmitir propiedad y papeles sociales de forma que el orden político perviva tras la muerte de los individuos. En términos de naturaleza, el papel cívico de las mujeres era producir ciudadanos, es decir, herederos varones, para las unidades familiares que componen las ciudades; en términos de cultura, las mujeres funcionaban como prendas en una transacción entre el suegro y el yerno; una transacción conocida como la *engýē* o *engýēsis*. Se trataba de un acuerdo entre el padre de la novia o su tutor legal y su pretendiente, por el cual la autoridad sobre aquélla se transfería de uno a otro. Los mismos términos se usaban también cuando se daba algo en prenda como garantía. La entrega de la mujer, por lo tanto, fue una señal de un vínculo entre los dos hombres; el de más edad daba a la joven como prenda usando la voz activa del verbo, el más joven la recibía en la voz media (*engyômai*; cfr. Heródoto VI, 130, 2). La mujer, pues, no era parte de la transacción.

La fórmula ática era: «Te doy en prenda a mi hija para engendrar hijos legítimos y, con ella, una dote de (tanto y más cuanto)» (Menandro 435 K, *Díscolo*, 842 ss.). El padre entregaba a su hija y daba también, con ella, una dote. Formalmente, la dote nunca fue propiedad del marido pero era éste quien la tenía y la administraba para sus hijos, debiendo ser devuelta en el caso de que el matrimonio fracasase; de todas maneras, con mucha frecuencia hubo de ser, sin la menor duda, algo especialmente atractivo ya que el marido tenía la administración de ella en tanto que el matrimonio durase. El nuevo yerno no tenía que ofrecer nada a cambio; en la épica muchas veces se oye hablar de un regalo hecho a la novia, pero el intercambio matrimonial clásico fue recíproco únicamente dentro del contexto de una reciprocidad generalizada; el padre debía entregar a su hija porque, tiempo atrás, había recibido a la hija de otro. La única condición estipulada de la transacción era «para en-

gendrar hijos legítimos». La compensación del suegro estribaba en la perspectiva de tener nietos. De nuevo tenemos aquí que el punto de mira es la herencia. El matrimonio es concebido como el medio por el cual un hombre puede tener descendientes mediante su hija. El yerno, a cambio, adquiere ciertos derechos sobre su suegro.

No puede decirse que los matrimonios griegos fueran «concertados» si lo que entendemos por ello es que había un acuerdo entre los padres de la novia y del novio. Los griegos nunca reconocieron nada semejante a la *patria potestas* romana, por la cual los hijos adultos estaban bajo la autoridad del padre en tanto que éste viviera; por ello, el pretendiente, como varón adulto libre que era, negociaba por su novia en su propio nombre. Casarse fue una forma de adquisición, una parte de la «tercera función»; Hermes, el patrón del traslado de la novia desde su antigua casa a la nueva, es también el dios del comercio, del robo y de los objetos encontrados. Glaucón, en la *República* de Platón, habla del matrimonio como si fuera un tipo de comercio; el hombre injusto, nos dice,

> desea [...] tomar luego esposa de la casa que desee, casar a sus hijos con quien quiera, tratar y mantener relaciones con quien se le antoje y obtener de todo ello ventajas y provechos (362b)*.

Todo lo dicho sitúa al matrimonio sin la menor ambigüedad en un mundo masculino de transacciones públicas, de rivalidad por el honor y la ganancia; hasta el punto de que, concebido así, el matrimonio deja de ser entendido como algo centrado en la relación privada entre un hombre y una mujer. Otra consecuencia de esto, en mi opinión, fue la ausencia de historias de amor.

Las historias cuyo tema es el cortejo —esto debe quedar claro— en realidad son historias acerca del ideal de relación matrimonial, ya que el precio que uno paga por casarse nos proporciona una valoración del estado de casado, y un relato de los pasos desde la soltería al matrimonio es una manera de hablar sobre las diferencias entre los dos. Digámoslo de una manera más técnica: una historia de amor establece la estructura ideal del matrimonio en términos de una serie de acontecimientos ideales. Tales historias no necesitan reflejar ninguna práctica de cortejo real; esto explica por qué aquéllas son tan populares en las culturas —las del sur de Asia, por ejemplo— en las que, prácticamente, todos los matrimonios son «concertados» y la novia y el novio no se ven hasta el día de la boda. No obstante, la novia tiene la esperanza de que se la valorará y por

* La traducción que utilizamos es de M. Fernández Galiano (Madrid, 1949). *(N. del T.)*

ello se interesa profundamente por las historias que narran los pormenores de hacer la corte a una mujer; el novio, por su parte, espera ser admirado y esta es la razón de que le gusten las historias en las que el novio llega luchando hasta su novia. Si la historia es una de aquéllas en que la novia es el premio concedido al más valeroso, la razón de ello estriba en que la mujer desea ser apreciada de forma extraordinaria y el hombre aspira al mérito. Si en la historia la novia es una víctima rescatada, esto significa que las mujeres deben ser protegidas y los hombres lo bastante fuertes para hacerlo. En las historias unos y otros viven felices por siempre, como si, una vez narrada la historia, todo lo demás cayera de su peso; las historias son realmente descripciones de la felicidad matrimonial.

La ausencia de historias de amor en la literatura griega es, por lo tanto, un aspecto de la ausencia de cualquier representación positiva del matrimonio. Las mujeres de las tragedias, por ejemplo, o bien son víctimas maltradas, como Ifigenia o Io, o bien furias vengadoras, como es el caso de Clitemnestra y Medea; no es raro que, como Deyanira y Antígona, se las arreglen para ser ambas cosas a la vez. ¡El matrimonio más satisfecho en toda la tragedia es probablemente (hasta el momento de la verdad) Edipo y su madre! En Aristófanes encontramos un poco más de equilibrio. El héroe de *Los acarnienses* aparece con su mujer y lo mismo hace, durante mucho más tiempo, el héroe del *Pluto*; sin embargo, la única escena realmente notable entre un hombre y su esposa es la de *Lisístrata*, cuando Mirrina niega sus favores a su esposo. De los autores dramáticos que nos han llegado, Eurípides parece haber sido el más interesado en el matrimonio; la *Ifigenia en Aulide* trata de una boda (que es ciertamente un sacrificio humano disfrazado); la *Andrómaca* y el *Orestes* terminan con esponsales y la *Helena* y la *Alcestis* con la reunión de marido y mujer. Pero de éstas sólo la *Alcestis* puede ser considerada como una pieza sobre el matrimonio: lo que en ella se deplora es la ausencia de la felicidad matrimonial.

Sin embargo, si del drama retornamos a la épica, lo que tenemos es una impresión completamente diferente. La *Odisea*, después de todo, trata de la reconstrucción de un matrimonio, y un matrimonio fue también el *casus belli* de la Guerra de Troya; la acción de la *Ilíada*, además, nos cuenta la pérdida y recuperación de una mujer por Aquiles, quien precisamente señala el paralelismo:

> ¿O es que sólo de todos los humanos aman a sus esposas los Atridas? No, cierto, que no hay hombre generoso y en su juicio, que no quiera a la suya y della cuide (*Ilíada*, IX, 340-342)*.

* La traducción es de D. Ruiz Bueno (Madrid, 1956).

Con Príamo y Hécuba, Héctor y Andrómaca, Alcínoo y Arete, Odiseo y Penélope —por no hablar de Zeus y Hera— tenemos en Homero una completa galería de parejas y, en general, la representación positiva del matrimonio. Es únicamente en la literatura posterior cuando este tema desaparece.

Cuando, finalmente, llegamos al *Díscolo*, lo que se nos ofrece en él, además, no es el primer intento de ensayo de una historia de amor; se trata ya de un ejemplo desarrollado del género con su sincero y apasionado joven héroe, su virginal doncella recluida, su padre irascible y su historia de ordalías y malentendidos superados. Es como si tales historias hubiesen estado presentes de un modo latente por todas partes, suposición que es confirmada por la observación de que, ya en la *Odisea* VI y VII, existe una historia de amor latente. La visita de Odiseo a los feacios es presentada de forma cuidadosa y bastante explícita a fin de que no se identifique con un escenario subyacente, dentro del cual el hermoso extranjero de allende los mares se casa con la hija del rey y hereda el reino. Este esquema alternativo de la historia está en la mente de todos los personajes y, además, fue familiar, sin lugar a dudas, tanto al poeta como a su auditorio.

Esta noción de matrimonio, como tema latente —o, lo que es lo mismo, reprimido— en la cultura griega, es confirmada, además, por el hecho de que los autores que ofrecen la visión más naturalista de la vida matrimonial son Aristófanes (por ejemplo, en la narración de Estrepsíades de su noche de boda y el chismorreo de las mujeres en *Lisístrata*) y Heródoto; en este último, a menudo, los hechos tienen lugar en el exótico Oriente (comenzando con Candaules de Lidia), pero también en tierras griegas. Aristófanes y Heródoto son los dos autores del canon que, evidentemente, se muestran más dispuestos a discutir asuntos suprimidos de los géneros literarios más respetables; uno y otro, por ejemplo, discuten con toda libertad a propósito de cosas que jamás se mencionan en Homero, entre otras la orina y los genitales femeninos.

Esto nos lleva a una cuestión cronológica. El período durante el cual el matrimonio, como asunto literario, quedó suprimido es exactamente el mismo a lo largo del cual la ciudad-estado funcionó como una estructura autosuficiente —o, al menos, independiente— para la vida de los griegos. Antes de Homero difícilmente existió; después de Alejandro sobrevivió sólo como una unidad administrativa y social bajo el dominio de los monarcas helenísticos y sus sucesores. La ciudad-estado, además, es el tipo de vida más característico de los griegos clásicos y el que mejor les caracteriza. Por tanto, hablar de «el hombre doméstico entre los griegos» es preguntarse por la relación entre lo doméstico y la ciudad-estado.

En la tragedia, que fue un arte ciudadano, los temas domésticos se presentan en el contexto de la sociedad heroica, una sociedad en parte imaginada, en parte recordada de los tiempos anteriores a la ciudad-estado, una época en la que, como nos es dado ver en la épica, las mujeres eran mucho más visibles e independientes. La sociedad heroica es regida por monarquías y las familias en cuestión en las tragedias son las familias de los reyes y príncipes; algunas piezas muy antiguas sitúan la acción en el Este, lo cual no debe ser tomado como un artificio muy diferente ya que también el Este era monárquico. Las tragedias reflejan así las ansiedades de la ciudad-estado en transformación. Los problemas domésticos de las familias reales tienen una obvia importancia política. Por ello, la narración de historias heroicas llegó a ser (entre otras cosas) una manera de reflejar las implicaciones políticas del ámbito doméstico.

Un tema recurrente en estas piezas es la amenaza del poder femenino, el riesgo de que los hombres puedan perder el control sobre sus mujeres. Este peligro, además, tiene su contrapunto cómico en las fantasías aristofánicas de una actuación política de las mujeres. Sea de forma trágica o cómica, el poder femenino es tratado siempre como una inversión de la naturaleza de las cosas, una inversión, además, producida por la locura y la debilidad de los hombres. Ya se trate de la viciosa Clitemnestra, de la apasionada Antígona o de la juiciosa Lisístrata, la exigencia de poder por parte de la mujer es tomada invariablemente, incluso por las propias mujeres, como un signo de que algo ha ido terriblemente mal. El poder legítimo en la ciudad-estado —esto es lo que el teatro les decía a los griegos— fue el poder de los hombres, y este poder legítimo no estaba del todo seguro.

Las leyendas griegas hablan también de mujeres completamente fuera de control: son las ménades, literalmente las «locas». Abandonan la ciudad y vagan por las montañas en un éxtasis lleno de violencia; viven entre prodigios, juegan con serpientes, despedazan animales vivos con sus manos desnudas y pueden vencer a los hombres en combate. Normalmente, son seguidoras de Dioniso, que se divierte con ellas tal como Artemis lo hace con sus ninfas. Mientras las ninfas, sin embargo, son inmortales, las ménades son mortales, las mujeres e hijas de la gente corriente, y el menadismo no es una forma normal de religiosidad; por el contrario, en las leyendas, muy a menudo es un castigo que cae sobre las comunidades que se resisten al dios. Es típica la historia de la llegada de Dioniso a Argos, donde no se le honró y, por ello, volvió locas a las mujeres; «éstas se llevaron a sus criaturas a las montañas y comieron la carne de sus propios hijos» (Apolodoro, *Biblioteca*, 3, 5, 2, 3). El menadismo es la negación de la maternidad y de la herencia; es

una plaga como el hambre, la sequía o la peste y, como éstas, sólo puede curarse estableciendo alguna relación adecuada con el dios.

Argos es también el escenario de las historias sobre las hijas de Preto, contadas en numerosas versiones, aunque, sin embargo, en todas ellas, las muchachas se vuelven locas. Unas veces ellas también se han resistido a Dioniso; otras es Hera la diosa a la que han ofendido. En la versión de Hesíodo (*Fragmenta Hesiodea*, 130-133 M-W) se vuelven arrogantes por los muchos pretendientes que tienen y, en su arrogancia, ofenden a Hera; ésta las convierte en seres de lujuria incontenible y luego las castiga con la lepra y la pérdida de su cabello. Más tarde, se curan al ser expulsadas de la Argólide. En una versión próxima a la anterior hacen que todas las argivas se vuelvan locas junto con ellas y maten a sus hijos; entonces Melampo y Bias las expulsan a un reino vecino y matan a una de las tres durante el viaje; a las otras dos las curan y se casan con ellas. Luego Preto se reparte la Argólide con sus dos yernos (Apolodoro, *Biblioteca*, 2, 2, 2, 2-8).

En la versión de esta historia ofrecida por Hesíodo, ese poder femenino que se sale de todo cauce es, explícitamente, un poder sexual; la arrogancia de las muchachas les viene de haber sido muy cortejadas, de su condición de casaderas. Hera las castiga doblemente: colocando su sexualidad más allá de todo control y, luego, quitándoles todo su atractivo. En la historia de Melampo, la cura tiene lugar mediante la expulsión de las muchachas; el resultado (con el sacrificio de una de las tres) es, a la vez, un matrimonio y un acuerdo político. En el marco del orden doméstico y cívico así establecidos, las mujeres dejarán de matar a sus hijos y la legítima herencia podrá continuar de nuevo. Todos vivirán felices en adelante. Consideradas en conjunto, las historias de las hijas de Preto parecen decir a los griegos que el matrimonio, al desviar el poder sexual de las mujeres hacia la herencia, restringe este poder y asegura así tanto el orden ciudadano como la adecuada relación con el dios.

La mejor representación literaria del menadismo son *Las bacantes* de Eurípides. En esta obra el menadismo es de nuevo un castigo por haberse resistido a Dioniso, cuya divinidad Penteo, el rey de Tebas, se niega a admitir (Dioniso es, de hecho, primo carnal de Penteo ya que es hijo de Zeus y de Sémele, hermana de la madre de aquél). El dios, por lo tanto, hace que las mujeres de Tebas se vayan a las montañas y allí vivan como salvajes atacando poblaciones y matando niños. En Tebas son reemplazadas por las mujeres asiáticas que Dioniso ha traído consigo; es el dios quien se cuida de ellas haciéndose pasar por su propio sacerdote. Penteo intenta arrestar a Dioniso, pero el dios, por artes mágicas, consigue escapar tras haber hecho temblar todo el palacio; nubla luego la mente de Penteo y le lleva a las montañas vestido con ropas de mujer; allí su propia madre le despedaza.

Las bacantes es una pieza negra; los personajes no parecen aprender nada excepto que dios (pese a no ser bueno) es grande. Hay en la obra una alabanza de la embriaguez y del éxtasis, pero esta alabanza se ve recortada por la acción del drama, que despliega ante nuestros ojos los catastróficos resultados de un éxtasis y una embriaguez a los que no se le ponen los límites debidos. Muchos han pensado que el mensaje de esta obra es, pura y simplemente, el terror.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que Dioniso, que como dios transforma de forma característica sus apariciones y cuyos devotos experimentan alteraciones de sus estados de conciencia, es también el dios del teatro. En *Las bacantes* esta conexión es casi explícita; el propio dios tiene un papel en la pieza y laboriosamente viste a su víctima. La obra, además, era semejante a todas las tragedias representadas en un festival de Dioniso. Al ser puesta en escena, además, el coro de ménades fue representado por hombres, como lo fueron también todos los personajes; el público fue también, probablemente, exclusivamente masculino. La obra representaba la disolución de la ciudad, pero la representación era un acto organizado público y, a la vez, religioso. En el festival —esta es mi opinión—, los atenienses alcanzaban una excelente relación con el dios y la conseguían mediante la exclusión de las mujeres, que estaban presentes sólo representadas. El festival es así, *dentro* de la pieza, como una alternativa a la pieza, un antídoto frente al terror que la obra produce. Cualquiera que echara una mirada al teatro vería que, a pesar de todo, los hombres controlaban cada detalle.

De manera aun más general, podemos observar que el drama ateniense permite la representación de la vida doméstica como algo separado de la inmediata experiencia por una triple barrera. Lo doméstico es representado en público (por y para hombres); es representado como si tuviese lugar en público (la escena se ubica en la calle); es transformado porque se representa como si hubiese ocurrido en los tiempos heroicos o bien, en la comedia, mediante la caprichosa suspensión del tiempo, el espacio, la causa y el efecto. En virtud de estas tres separaciones podemos medir la necesidad que los atenienses tenían de proteger al público de la intrusión de lo doméstico en la realidad, mientras que la existencia de las piezas nos da la medida de la necesidad correlativa de interpretar esta realidad a la luz de las necesidades del público. La supresión

de lo doméstico expulsándolo de la conciencia pública, que es lo que acarrea la ausencia de una ficción de tipo naturalista, puede ser considerada como una condición cultural previa de la ciudad-estado, aun cuando (o, incluso más, por ello) esta realidad se reafirme entonces a sí misma de manera estilizada.

La exclusión de la mujer

La *pólis* o ciudad-estado griega puede ser definida como una corporación política basada en la idea de ciudadanía; es decir, se trata de una comunidad que contiene una pluralidad de personas sin un superior jurídico. A los individuos les ha sido conferida la autoridad no como algo inherente a la *persona* (como en los regímenes monárquicos y feudales) sino como inherente al *cargo* (incluso si el cargo se ejerce de por vida). Los ciudadanos pueden dejar el cargo sin que ello entrañe una pérdida de posición y, de hecho, como ejemplo típico, esto es lo que hacen: los ciudadanos —y esto es característico— son capaces de ostentar un cargo y luego dejárselo a otro; son capaces, sirviéndonos de la formulación griega, de «mandar y ser mandados». Desde un punto de vista sociológico, la ciudad consiste en una pluralidad de pequeñas unidades familiares relacionadas por medio de una reciprocidad generalizada (hospitalidad mutua, intercambio matrimonial bilateral generalizado, etc.); desde el punto de vista económico es una sociedad basada en la propiedad privada, en la que la riqueza está en manos de numerosos individuos, aunque sujeta a un impuesto sobre el capital en momentos de necesidad pública. Los propios griegos, en estos tres niveles, contrapusieron su sociedad al modelo oriental, según el cual la autoridad pertenecía al rey (a menudo también sacerdote o dios), los honores fueron otorgados por el trono y el excedente era mantenido en el palacio o templo para su redistribución rutinaria o bien en casos de necesidad.

Nunca los ciudadanos griegos constituyeron el grueso de la población en general; de hecho, muy probablemente, no hubo ciudad-estado alguna en la que su número llegase a la cuarta parte de los habitantes. Los ciudadanos de pleno derecho eran o bien todos los adultos varones libres (en cuyo caso el régimen era una democracia) o bien algunos de ellos (elegidos de entre los miembros de ciertas familias o en virtud de unas ciertas características de sus propiedades, o ambas cosas a la vez), en cuyo caso el régimen era una oligarquía. Tanto en un caso como en otro, las mujeres, los niños y los esclavos estaban excluidos. Su lugar estaba en casa, de puertas para dentro, a menos que tuvieran un trabajo que les hiciese salir a la calle. Eran miembros de la unidad familiar pero no de la ciudad; o al menos lo eran de la ciudad sólo indirectamente; es cierto que en ésta se encontraban en su propia casa, pero no lo es menos que no eran miembros del público.

Un público, precisamente, es lo que formaban los ciudadanos y la vida ciudadana consistía, muy en concreto y literalmente hablando, en reuniones públicas en la asamblea, en el teatro, con ocasión de los juegos y de los ritos. El derecho de los ciudadanos fue precisamente su derecho a tomar parte en estos acontecimientos públicos, si no como actores, al menos como público. No tomo en consideración aquí situaciones sociales a medio camino entre el libre y el esclavo, por ejemplo los libertos y los residentes extranjeros; por muy importantes que puedan haber sido en la práctica, no desempeñaban, sin embargo, más que un mínimo papel dentro de la *teoría* de la ciudad-estado. Este derecho era la *timé* del ciudadano, su legítima pretensión a ser «estimado». Una sanción familiar en la jurisprudencia ática es la *atimía*, consistente en la pérdida de estos derechos a aparecer en la vida pública; era una especie de exilio interior, más o menos como una persona proscrita en Suráfrica, y reducía a los ciudadanos al nivel de una mujer o de un niño.

No todos los ciudadanos de pleno derecho eran iguales; lo eran sólo en tanto que podían hacer apariciones públicas. Estas apariciones tomaban siempre la forma de una competición llena de rivalidad cuyo resultado era, más bien, establecer la *desigualdad* de los ciudadanos. La competición podía tomar simplemente la forma de un despliegue de riqueza. En el caso de un rito, la superioridad consistía en ser elegido para desempeñar en él un papel principal; cuando se trataba de un juego, escalar o perder posiciones dependía del resultado. En el debate público y en el teatro, la relación entre el ofrecerse a la vista de los demás y la posición era más compleja; los actores, por ejemplo, dejaron de ser especialmente estimados tan pronto como los poetas cesaron de representar ellos mismos los papeles principales. Algunos papeles políticos que tenían un alto grado de ofrecimiento visual a los demás, el de demagogo por ejemplo, no eran estimados. Sin embargo, el espacio público continuó ofreciendo a los hombres oportunidades para hacerse acreedores de estima (*ariprepées* que dice Homero); aquí la comunidad se reunía y, en el proceso, fue diferenciando a sus miembros. Los griegos, en general, fueron de la opinión de que sólo participando en una comunidad como la suya, formada por iguales que rivalizaban entre sí, podía uno llegar a ser un ser humano en el pleno sentido de la palabra. Por eso, sólo los varones podían ser, en sentido estricto, seres humanos.

La competición privilegiada fue la guerra, en la que los hombres se distinguían desinteresadamente por el bien de la comunidad. En Homero la guerra es concebida como una especie de juego consistente, como así es, en combates singulares de los que salen vencedores y perdedores individuales. La guerra de la época clásica pudo no ser —y probablemente ninguna guerra lo ha sido nunca— competitiva desde el punto de vista individual en este sentido; la noción de competición se adaptó a las tácticas colectivas de la falange por el procedimiento de convertir la batalla en una competición en firmeza, competición en la que un hombre ganaba al no contarse entre los perdedores, al no ceder ni un ápice de terreno. Quienes rompían las filas eran marcados de por vida y llevaban crueles nombres locales: el ateniense era un «tiraescudo» y el espartano un «temblón». El castigo oficial era la *atimía*. De esta manera, la firmeza en el campo de batalla fue una especie de calificación competitiva mínima para la vida pública, del mismo modo que la instrucción militar fue la iniciación oficial a la condición de hombre adulto.

Desde Homero en adelante la comunidad política griega fue concebida como un grupo de guerreros autogobernado; los guerreros son hombres y, por ello, la comunidad política consiste en hombres. Además, la guerra, en el sentido de combate activo, es para los jóvenes; siempre existió una tendencia a excluir a los viejos, aunque se aceptaba que su experiencia podía ser valiosa. Néstor debe recordar a su auditorio que también él fue un guerrero antaño. Hay algunas indicaciones de que los viejos tendían a ser relegados a sus casas, como Laertes en la *Odisea* se retira a su granja a trabajar en el jardín; es en la vejez , según nos dice el Céfalo de Platón, cuando nos es dado comprender cuánta verdad hay en el proverbio que reza « el rico tiene muchos consuelos» (Platón, *República*, 329c). Los viejos, en otras palabras, se retiran a disfrutar de sus propiedades, ya no pueden tomar parte activa en la competición por los honores que es la vida en el ámbito público. Néstor, de hecho, con un cierto tono defensivo, nos dice que, para un viejo, es *thémis*, o sea una convención aceptada, permanecer en casa y enterarse de lo que pasa por otros; ya no puede ir de acá para allá (*Odisea*, III, 186-188).

Del mismo modo que la guerra define lo que es un hombre, también la hombría es la cualidad necesaria para la guerra y la vida pública en general. «La guerra es cosa de hombres» dice el proverbio griego y esto significa algo más que el simple hecho de que los hombres son los que llevan a cabo el combate real. Cuando Héctor emplea esta frase con Andrómaca (*Ilíada*, VI, 492) lo que quiere decir es que, puesto que ella no es un guerrero, no está cualificada para tener una opinión sobre la dirección de la guerra. La idea se hace general cuando Telémaco adapta la frase (*Odisea*, I, 358); le dice a su madre que se vuelva a las habitaciones de las mujeres ya que «hablar en público es cosa de hombres». La irracionalidad de su pretensión masculina a un monopolio de la inteligencia política era evidente para Aristófanes, cuya Lisístrata nos cuenta con tristeza cómo la frase llega con prontitud a los labios del varón ateniense cuando su mujer manifiesta interés en los asuntos públicos:

> Nosotras, en las primeras fases de la guerra y durante un tiempo, aguantamos, por lo prudentes que somos, cualquier cosa que hicierais vosotros los hombres —la verdad es que no nos dejabais ni rechistar—, y eso que agradarnos, no nos agradabais. Pero nosotras estábamos bien informadas de lo vuestro, y, por ejemplo, muchas veces, estando en casa, nos enterábamos de una mala resolución vuestra sobre un asunto importante. Y después, sufriendo por dentro, os preguntábamos con una sonrisa: «¿Qué cláusula habéis decidido, hoy, en la Asamblea, añadir en la estela en relación con la tregua?» —«¿Y eso a ti, qué?», decía el marido de turno. «¿No te callarás?» —y yo me callaba [...] Pero cada vez nos enterábamos de una decisión vuestra peor que la anterior. Y, luego, preguntábamos: «Marido, ¿cómo es que actuáis de una manera tan disparatada?» Y él, echándome una mirada atravesada, me decía enseguida que si no me ponía a hilar, mi cabeza iba a gemir a gritos. «De la guerra se ocuparán los hombres» (*Lisístrata*, 506-520)*.

La exclusión de las mujeres de la vida pública ateniense refleja el tipo de circularidad típico de los sistemas culturales. ¿Por qué las mujeres no toman parte en la vida pública? Porque ellas no hacen la clase de cosas que conforman la vida pública. ¿Por qué las mujeres no hacen esas cosas? Porque estas cosas no son adecuadas para que las mujeres las hagan. Las premisas se demuestran a sí mismas.

Sin embargo, parece poco probable que *Lisístrata* (que fue representada, como *Las bacantes*, por y para hombres) estuviese tan fuera de la realidad como para ser sólo un objeto de curiosidad; la pieza nos muestra que los hombres atenienses sabían que sus esposas tenían opiniones políticas y sugiere que las mujeres, en ocasiones, incluso fueron tan lejos como para expresarlas. La supresión griega de las mujeres —aun en Atenas, donde, en algunos aspectos, llegó más lejos que en ninguna otra parte— no fue del todo completa. No se fomentó la educación de las mujeres, pero tampoco fue prohibida; mientras que las mujeres fueron apartadas de aquellas artes que requerían una actuación pública (y sus labores arte-

* La traducción es de E. García Novo (Madrid, 1987).

sanas se limitaron a tejer), oimos hablar ciertamente de un buen número de mujeres que fueron poetisas líricas. También podían hacer apariciones en público de diversos tipos; sabemos de certámenes atléticos —no en Atenas, cierto es, pero sí en Esparta sobre todo y no sólo aquí— y, en lo que toca a la esfera de los ritos, tenían una cierta igualdad con los hombres. Las mujeres de Atenas no estuvieron tan apartadas como para no ser representadas, por ejemplo, en el friso del Partenón y, en la vida real, los ritos, muchas veces, daban a los hombres la oportunidad de echar una ojeada a las mujeres de otras familias. Si un joven encontraba a una chica atractiva, podía (tras las pesquisas adecuadas) proponerse a sí mismo, como yerno, al padre de ella. Si las negociaciones llegaban a buen término, la muchacha dejaba a su familia. En Atenas, el mito eleusino de Deméter y Perséfone hablaba de la despedida entre madre e hija —y de la necesidad de que ambas continuasen en contacto— , pero la partida de la hija era una pérdida también para el padre. La dote, ciertamente, daba forma material a su continuado interés por ella y a su preocupación por sus nietos.

El hecho de que el parentesco griego, aunque formalmente patrilineal, fuese bilateral de un modo latente indica que, para los griegos, las mujeres eran personas. La objetivación de las mujeres entre ellos jamás llegó a ser completa, tal como, por ejemplo, sabemos que ocurría entre los zulúes. Entre éstos, se nos dice que las mujeres eran retenidas en las casas de los reyes como meros objetos sexuales y con vistas a la producción y cuidado de niños. Los griegos, por el contrario, aunque no pudieron librarse de tener mala conciencia por ello, se limitaron a excluirlas de la vida ciudadana.

De hecho, es muy posible que esta mala conciencia haya sido precisamente su contribución a la «cuestión femenina», tal como se revela en la historia de Occidente. Parece que la ciudad-estado, en tanto que excluía a las mujeres, despertó desde el comienzo la fantasía de una ciudad alternativa de mujeres, una fantasía a la que se le dió forma ritual en las Tesmoforias, cuando las mujeres, durante un tiempo, se retiraban y formaban una especie de ciudad ritual sólo de ellas. En la comedia esta fantasía también tiene su sitio; la acción política de las mujeres es una inversión fantástica, parecida a la conquista del cielo o a la vuelta a la vida de los muertos. Pero, ciertamente, la fantasía en cuestión nos es conocida mucho mejor a partir de la tradición filosófica, especialmente a partir de la utopía de Sócrates en la *República*.

Cuando Sócrates desarrolla su utopía nota en un determinado pasaje que los guardianes, educados en la moderación, por sí mismos llegarán al convencimiento «de que la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todos comunes entre amigos en el mayor grado posible» (423e - 424a). Que «todas las cosas de los amigos son comunes» fue un proverbio pitagórico; los pitagóricos intentaban perfeccionar su comunidad haciendo comunes sus propiedades. No está claro si alguna vez llegaron a pensar extender esta regla a las mujeres; de todas formas, es claro para Sócrates que la eliminación de la propiedad privada no bastaría; la ciudad nunca puede llegar a ser una comunidad perfecta en tanto que los legisladores tengan sus *propios hijos* y, por ello, un interés privado en el bienestar de una personas en particular.

Al comienzo del libro quinto el auditorio de Sócrates le pide que prosiga; la comunidad de mujeres, como decimos, tiene un «interés humano»: así acontece con lo relacionado con el sexo. La respuesta de Sócrates se articula en dos partes. En primer lugar, defiende la idea de admitir a las mujeres en la vida política y también en las filas de los legisladores; luego, pasa a enfrentarse con la cuestión de la familia.

La utopía ha de ser una comunidad fundada en la naturaleza; podría parecer que hombres y mujeres debían tener dentro de aquélla un tratamiento diferente ya que son claramente diferentes por naturaleza. Pero a esta objeción, que él mismo ha suscitado, responde Sócrates diciendo que pensar así sería malinterpretar el significado adecuado de «naturaleza». La utopía consiste en un estado en el que la autoridad pertenece a los que son capaces de tener una educación específica; las únicas diferencias naturales que tienen importancia son las que tienen que ver con aquella parcela de nosotros que es susceptible de educación, cuyo nombre, para Sócrates, es *psykhé*; el alma. Que las mujeres traigan al mundo niños y, en cambio, los hombres no, es un hecho que tiene que ver con el cuerpo, dándose por supuesto que esta diferencia no tiene conexión alguna con una diferencia por sexos en cuanto a la capacidad psíquica.

Tampoco es que Sócrates considere que los hombres y las mujeres son iguales psicológicamente; al contrario, su argumento de que no existen unas habilidades privativas de las mujeres, y, por lo tanto, tampoco habilidades propias en exclusiva de los hombres, se funda en la pretensión de que los hombres son mejores que las mujeres *en todo*, incluso en los telares y las cocinas (455 c-d). Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que algunas mujeres puedan estar mejor dotadas que algunos hombres y tener la capacidad adecuada para la educación más elevada; y estas mujeres deberían ser admitidas en las filas de los mejores. Es obvio que en éstas habrá menos de aquéllas que hombres.

Puesto que estas capacidades son masculinas de un modo característico, las mujeres que destaquen serán aquéllas que sean lo más parecidas a los hombres. Sócrates ha afirmado ya que las mujeres que sean admitidas a la educación más elevada habrán de hacer todo lo que los hombres hacen, incluyendo «el manejo de las armas y la monta de caballos» (452c). En particular (y aquí Sócrates comienza a sentir miedo de hacer el ridículo), tendrán ellas que hacer ejercicios desnudas, igual que los hombres, y no únicamente las jóvenes, sino también las viejas. Después de todo, nos dice, todo esto, desde un punto de vista cultural, es relativo y no hace tanto tiempo que los griegos pensaban que era vergonzoso que los varones se desnudasen en público, tal como los bárbaros piensan en la actualidad; «entonces lo ridículo que veían los ojos se disipó ante lo que la razón designaba como más conveniente» (452d) y, así, ocurrirá también en este caso.

En esta fantasía, la diferencia entre mujeres y hombres se resuelve por entero en una sola dirección: algunas mujeres «aptas para la gimnástica y la guerra» (456a) llegan a ser, como podríamos decir, hombres honorarios. Las mujeres educadas de este modo, además, serán «las mejores de todas» (456c). Dicho de otro modo, Sócrates afirma que lo mejor que una mujer puede llegar a ser es un hombre.

Pasa luego Sócrates a trazar su programa para la eliminación de la familia. Se ha dicho ya que los guardianes no tendrán ni familias ni propiedades privadas; ahora prosigue diciéndonos cómo deben ser criados igual que ganado y sus hijos criados todos ellos en común. Los pasajes más escandalosos de la *República* están en esta sección, especialmente el permiso acordado al incesto y al asesinato de niños por razones de eugenesia. Sócrates, aquí, lleva a su máxima expresión la antipatía filosófica hacia lo doméstico.

Pone mucho cuidado Sócrates en negarle cualquier valor a la feminidad *per se*. El hecho de que las mujeres tengan niños y los amamanten (460d) ha de ser considerado como una especie de obstáculo físico al que hay que asignarle alguna importancia aunque, en la medida de lo posible, debe ser superado y minimizado. La pareja exhibición de los sexos en ejercicios que requieren desnudez es crucial ya que enseñará a los guardianes a no considerar que las diferencias sexuales son cosa de importancia. El argumento de Sócrates no es un argumento contra la exclusión de las mujeres del ámbito político sino, más bien, a favor de una ampliación de éste a (algunas de) las mujeres; su condición de hembras ha de ser excluida de toda consideración, no hay que permitir que sea utilizada en su contra y ésta es la manera de incluirlas.

Por mucha ironía que se ponga al tomar en consideración tales

propuestas —ya sean hechas por Sócrates en el diálogo o bien sea Platón quien las haga por medio de aquél—, éstas nos permiten, sin embargo, mediante la interpretación de sus inversiones, exageraciones y negativas, trazar un croquis de lo que fue la ciudad-estado. Lo que aparece ante nuestros ojos es una vida dividida en una esfera pública, donde los hombres se exhiben a sí mismos al servicio de los valores comunes, y un espacio privado acerca del cual, tal vez, cuanto menos se diga mejor es; se trata de un «espacio de desaparición» donde se engendran los niños y tienen lugar otras cosas que no merecen que el estado les preste atención. La esfera pública es masculina, es una esfera de palabras e ideas, caracterizada por una competición abierta en busca de honores, es decir, el reconocimiento de los que son iguales a uno mismo. Aquí el cuerpo, de manera característica, queda al desnudo; esta «desnudez heroica» (que en el arte, aparte de los ejercicios atléticos, se extendía a los varones jóvenes en general), presenta a la persona como una criatura en su mínima expresión, una mera unidad social que se afirma a sí misma. En la competición, en estas rivalidades, estas personas *consiguen* ciertas diferencias; por lo tanto, su comunidad se basa en su inicial *semejanza* (en Esparta, los ciudadanos eran llamados *hómoioi*, «semejantes»). Las mujeres eran excluidas por el mismo principio por el que Sócrates las incluía, o sea, el principio de que la semejanza (en los aspectos importantes, fueran éstos los que fuesen) es el principio del estado. En concreto, esta semejanza fue llevada a la práctica, en la mayor parte de las ciudades griegas, por medio de la participación en un entrenamiento y organización militar comunes cuyo núcleo era un cuerpo de soldados hoplitas, con idéntico equipo e instrucción, eficaz no en tanto que jerarquía organizada sino como masa uniforme.

En el ámbito privado, por el contrario, primó la diferencia; la feminidad adquirió un valor específico aquí ya que hombres y mujeres se relacionaban entre sí, en el matrimonio, a través de su diferencia. La casa no fue un lugar de rivalidad sino de cooperación, no fue un lugar de ideas sino de cosas, fue un lugar de posesiones, de adornos y de muebles en vez de honores. El cuerpo aquí —y esto es característico— se adorna; es el lugar primario tanto de la producción como del consumo, el lugar donde el ciudadano entra en contacto con su yo natural y con la tierra. La fantasía socrática va dirigida precisamente a cortar esta conexión con la tierra, a negarle una personalidad al cuerpo y al yo natural.

La versión espartana

Hasta aquí nos hemos ocupado de la desaparición de la esfera doméstica; no de su falta de importancia en la práctica, sino de su insignificancia teórica, como si la ciudad-estado *quitase de en medio* la vida privada de las familias para así seguir con su propia representación de sociedad autosuficiente organizada en torno a la rivalidad competitiva de iguales, todos ellos capacidados en la misma medida. Este modo de ver las cosas nos sugiere un paralelismo etnográfico con una sociedad de hombres australiana donde los varones se reúnen en secreto para complacerse en los poderes especiales de su sexo; o, más bien, dado que en la ciudad-estado griega no se trata de reunirse en secreto sino de dejarse ver, se podría sugerir un paralelismo con la aldea de los Bororo, descrita por Lévi-Strauss. Nos encontramos aquí con un círculo de chozas en el bosque. En el centro de este círculo se halla la casa de los hombres donde viven los varones adolescentes; ninguna mujer se acerca por allí excepto el día en que busca marido. En el caso de que una joven se extravíe por casualidad en aquella zona, es muy posible que sea violada. Dentro de ese círculo central, además, los hombres celebran los ritos de la tribu, en particular sus funerales, que son acompañados por danzas y juegos y contemplados por las mujeres desde fuera del círculo; no se apartan éstas de las chozas que delimitan el área central separándola del bosque. El círculo, en otras palabras, es un espacio cultural; está habitado sólo por hombres, quienes tienen el privilegio de ser el sexo dotado de cultura. Las mujeres habitan en el lindero entre cultura y naturaleza y dan a luz, lo cual es el modo natural de producir personas; los hombres, en cambio, se encargan de la muerte, lo que no es sino el modo de transformar a una persona en un recuerdo o, lo que es lo mismo, en el más perfecto hecho cultural: en una idea.

La ciudad-estado griega que más se aproximó a este modelo fue Esparta (especialmente en lo que toca a sus funerales reales y a sus numerosos cultos dedicados a los muertos) y, precisamente, fue tal vez la creación espartana de un mundo de hombres cerrado lo que hizo de Esparta el prototipo, no exento de singularidad por otra parte, de ciudad-estado, elogiada por todos y por ninguno imitada, como dijo Jenofonte. Los espartanos, tras un largo periodo de instrucción militar (largo no porque durase más que en otras partes sino porque comenzaba mucho antes), adoptaban de modo permanente la vida de un ejército en campaña. Comían juntos en el seno de sus unidades militares, iban a casa sólo para dormir y su alimento y ropa eran más o menos uniformes. Además, pasaban la vida en una constante competición intentando mostrarse cada uno más espartano que los otros. Este conjunto de varones, unidos por una educación que fue también una iniciación, era a un tiempo el ejército (o, al menos, las unidades de élite y los cuerpos de oficiales) y el gobierno de Esparta. Dicho de otro modo, los espartanos hicieron de la esfera política un mundo de hombres cerrado, exclusivo de los que habían accedido a la cultura.

Los espartanos, además, estuvieron al margen de la esfera económica. Se suponía que no debían acumular riqueza. No trabajaban y pasaban sus vidas, cuando no estaban en guerra, cazando y danzando. Se les prohibía, además, administrar sus propiedades. Su tierra era trabajada por ilotas que podían ser asesinados sin castigo alguno (una vez al año los espartanos declaraban la guerra a sus ilotas), pero no se les podía desahuciar; lo mismo que tampoco podía subírseles la renta. Los espartanos y los ilotas se encontraban trabados en una guerra fría, casi ritual (que, con harta frecuencia, se convertía en violencia generalizada). Su relación con las fuerzas productivas les obligó a mantener su organización militar y, al mismo tiempo, les aseguró la separación de la naturaleza; sus rentas fijas les mantenían por arte de magia, sin que tuviesen que preocuparse por ello. Liberados de sus necesidades materiales fueron libres para gobernar sus vidas por el patriotismo y la piedad. En su calidad de ciudadanos varones libres tuvieron el privilegio de la más alta consideración.

Los propios espartanos dieron pábulo al mito de que su sociedad, en cierto sentido, era algo primitivo; su guerra perpetua con los ilotas ritualizaba el mito de su llegada, en un principio, como un grupo de conquistadores que sometió, al mismo tiempo, el país y a sus fuerzas productivas aborígenes. Fuese cual fuese la base real de este mito (y, desde luego, no fue sólida), deberíamos llamar la atención *también* sobre el hecho de que los espartanos, igualmente, tuvieron un mito acerca de su propia sociedad que se oponía al anterior, un mito que hacía de ésta el resultado de un proyecto previo obra del legislador Licurgo. Según esta historia, hubo un tiempo en que Esparta era la peor de las sociedades, pero llegó a ingresar en el grupo de las mejores con su propio esfuerzo, limitándose a vencer sus propias tendencias negativas; si entre las ciudades-estados no hubo ninguna que no fuera pía y patriótica, esto se debió a una reacción frente a su experiencia del impío individualismo. Este mito también fue ritualizado en la educación espartana; fijándonos en el rigor de ésta, podemos hacernos una idea de las fuerzas a las que se pretendía vencer. Estas fuerzas, en Esparta, estuvieron localizadas en las unidades familiares privadas, en las que cada espartano había nacido y a las que cada espartano, con su matrimonio, tendía a reconstruir.

Las sociedades tribales que, como los Bororo, asocian explícitamente a las mujeres con la esfera natural y encierran a los varones dentro de un medio cultural protegido, suelen ser matrilocales. Los adolescentes varones que habitan en la casa de los hombres lo hacen, una vez abandonada la choza de sus madres, mientras todavía no han ido a la de sus esposas; y puesto que el poblado de los Bororo está dividido espacialmente en dos mitades exógamas, todos ellos están literalmente a medio camino de su paso desde un lado del poblado —donde habita la mitad a la que pertenecen sus madres— al otro, en el que entrarán a formar parte de la mitad a la que pertenecen sus esposas; es a ésta a la que pertenecerán sus hijos. En sociedades de este tipo, las mujeres suelen encargarse de suministrar el sustento básico haciendo acopio de él o cultivándolo en sus huertos (mientras que los alimentos «especiales», es decir, los que se hallan arraigados en el ámbito cultural de una manera más profunda y están asociados con ceremonias, son suministrados por los hombres por medio de la caza). Los lazos matrimoniales son relativamente débiles; el hombre es libre de volverse con su madre si las cosas no van bien y los niños son criados por la familia de la madre, especialmente por su hermano. Es verdad que, en Esparta, los lazos matrimoniales fueron relativamente débiles; tenemos algún material anecdótico referente a esposas compartidas o tomadas en préstamo, y las parejas no parecen haber creado un hogar en común antes de que los niños estuviesen en el mundo. Los filósofos elogiaron todo esto (cfr. Jenofonte, *La República de los lacedemonios*, 1, 5-9); en efecto, la popularidad de Esparta en la tradición filosófica puede ser atribuida, en buena parte, a la ilusión que daba de una vida totalmente entregada al estado sin lazos domésticos. Sin embargo, Esparta no fue una utopía ya que, como los filósofos admitieron, fue solamente una ilusión. Es precisamente a causa de esto que Sócrates, en la *República* (548a-b), distingue a Esparta (a la que califica de «timocracia») de su utopía. La sociedad espartana se basaba en la propiedad privada y cuando la propiedad de un espartano ya no bastaba para pagar lo que debía a la sociedad de hombres, entonces su ciudadanía dejaba de existir (los no-espartanos no podían comprar su ingreso en aquélla y el número de ciudadanos decrecía sin parar). En Esparta, cualquier necesidad imprevista de la ciudad era cubierta mediante impuestos sobre el capital, igual que en otras ciudades griegas; la gente acumulaba riqueza y ésta traía consigo una posición. Además, esta propiedad estaba en manos de las familias del tipo griego normal, es decir, patrilineales y patrilocales. Los espartanos, en otras palabras, no eliminaron el tipo común de vida doméstica; simplemente dieron un paso más que el resto de los griegos al quitarla de la vista.

La separación de los varones espartanos de sus casas fue característica de una etapa de la vida (aunque ésta fuese larga). Hasta los siete años, antes de que la instrucción de los niños comenzase, se los criaba en casa y, dado que era necesario que los mayores, incluidos sus hermanos mayores, tuviesen que estar en otra parte, eran criados la mayoría de las veces por mujeres. Luego se les expulsaba a un mundo masculino de ascetismo y competición, y bien podemos atribuir a lo abrupto de este cambio el rígido y, a pesar de todo, dudoso autocontrol de los espartanos; con toda su disciplina (a tenor de como les vemos actuar en los relatos históricos), fueron sin embargo, en comparación con el resto de los griegos, los más dados a accesos de ira y violencia.

La unidad familiar originaria, por supuesto, continuó existiendo y representando un papel —no sabemos cuán pequeño— en sus vidas; si el padre de un espartano moría, entonces éste pasaba a ser el responsable de sus hermanas. Luego, a una cierta edad, se suponía que debía casarse; en efecto, a causa de que la población ciudadana iba disminuyendo, el matrimonio era obligatorio. De este modo, se agenciaba una esposa y, luego, hijas y, entonces, tenía que negociar matrimonios. A falta de otras oportunidades comerciales, nos dice Aristóteles, el intercambio matrimonial llegó a ser un importante medio de adquirir propiedades (*Política*, 1270a). Además, las oportunidades de un espartano para casarse y dar en matrimonio —esto es evidente— se adecuaban de forma notable a su éxito en el terreno de la competición masculina; Jenofonte habla de los inconvenientes que el cobarde sufre; todos lo desprecian

> y debe mantener a las mujeres que de él dependen en casa y soportar que le acusen de cobarde, teniendo que ver su hogar sin esposa y sufrir el castigo por esto también (*La República de los lacedemonios*, 9, 5).

No es extraño que las mujeres espartanas se destacasen en imponer a sus hombres el código del guerrero: «con tu escudo o sobre él».

El efecto del régimen espartano sobre las mujeres fue ambiguo. Compartían éstas el aislamiento de los hombres de la esfera económica y no trabajaban; fueron las únicas, entre todas las mujeres griegas de clase alta, a las que nadie imaginaba empleando su tiempo en tejer. Las energías liberadas parece que fueron absorbidas por las elaboradas disposiciones rituales que sustentaban y daban forma a cada aspecto de la vida espartana; las mujeres (allí como en otros lugares de Grecia) consiguieron en el ritual una igualdad que se les negaba en otros ámbitos. Los ritos espartanos, además, eran, sobre todo, atléticos y las mujeres espartanas eran legendarias por

sus condiciones atléticas, desde las muchachas de la época arcaica que, en los poemas de Alcmán, «corren como lo hacen los caballos en los sueños», hasta la Lámpito de Aristófanes que era capaz de ahogar a un toro. «Para caballos, Tesalia; para mujeres, Esparta», dice el proverbio griego.

Por otra parte, se les negó la participación en la esfera política; la leyenda dice que Licurgo les pidió que participaran sometiéndose a las leyes, pero que ellas rehusaron (Aristóteles, *Política,* 1270 a). Las mujeres, por tanto, tenían la culpa y, como se aferraron a continuar con «la peor de las sociedades» que existía antes de la ley, se convirtieron en el vehículo de todas las tendencias negativas de la cultura espartana. Frente a la disciplina y el ascetismo de los hombres se contrapuso el desorden y el lujo de las mujeres. Esparta fue la única ciudad de Grecia en la que las mujeres podían heredar y tener propiedades; paradójicamente ésta fue otra marca de su exclusión. Los hombres habían abandonado las familias en sus manos, asegurándose su propia superioridad (así parece) al dejarle a las mujeres una emocionalidad fluctuante, tendencias antisociales y motivaciones triviales.

La contradictoria posición de la mujeres

Esparta fue el modelo más exagerado de ciudad-estado y, por ello, las contradicciones de ésta aparecen en aquélla también de manera singular. Estas contradicciones se centran en la «cuestión femenina». Los ciudadanos constituían un cuerpo de hombres cuyas relaciones estaban definidas por una competición abierta; eran; por tanto, una clase en rivalidad consigo misma que, sin embargo, tenía que mantener las condiciones de su propia competición. Estas condiciones se mantuvieron por medio del parentesco, que estructuraba a una sociedad, estable en cierto modo, dentro de la cual podía tener lugar la rivalidad. Por ello, la solución utópica, (por mucho que, en teoría, fascinara a los griegos) no fue viable; la eliminación de las familias, como ya vio Aristóteles (*Política,* 1262 b), agravaría la rivalidad en vez de mitigarla. El ciudadano tenía que adoptar una perspectiva más amplia e interesarse por el bien común ya que le preocupaban las generaciones futuras. Se reproducía a sí mismo a través de sus hijos y de sus nietos y también a través de los hijos de su hija. Cada ciudadano nacía en una familia y, en su madurez, daba origen a otra. Para los griegos la herencia implicaba intercambio matrimonial.

La solución utópica, como vimos en el proyecto de Sócrates, eliminaría a las mujeres convirtiéndolas en hombres; la «solución zulú», que eliminaría a las mujeres convirtiéndolas en objetos o animales domésticos, fue también inviable por la misma razón. Un ciudadano libre tenía un origen legítimo, lo que quiere decir que su madre había sido una mujer libre. Los hijos de las concubinas no eran ciudadanos o, igual que ocurría con los extranjeros, había que concederles la ciudadanía. Una mujer libre era aquélla que había sido transferida a su marido por un hombre libre, que era su padre (o tutor). Por ello, la legitimidad del hijo fue en parte un regalo del abuelo paterno y el honor y la dignidad de la familia fue depositado tanto en las hijas como en los hijos.

La sociedad que sostenía a la ciudad-estado fue una sociedad con propiedad privada y reciprocidad generalizada; por ello, la «solución Bororo», según la cual las mujeres, actuando de mediadoras entre la cultura y la naturaleza, envían fuera a los hombres y reciben otros varones a cambio, tampoco fue viable. Esta solución habría implicado la pérdida del control ejercido por los varones sobre las unidades familiares o, al menos, la pérdida de la herencia a través de los varones. El ciudadano libre griego fue en todas partes el señor de una unidad familiar, incluso en Esparta. En la sociedad griega la primacía de los varones fue omnipresente; el matrimonio fue patrilocal, del mismo modo que la herencia fue patrilineal y la autoridad patriarcal. Con todo, los varones nunca fueron más que «la mitad del estado» (Aristóteles, *Política,* 1269b). Cuantas veces se privó de relieve a las mujeres, otras tantas se reafirmaron ellas a sí mismas; no eran herederas (salvo en Esparta), pero su nacimiento libre confería legitimidad. Tampoco eran ciudadanas y, sin embargo, la ciudad era una comunidad de hombres y mujeres libres. No tenían propiedades (salvo en Esparta), pero, por así decirlo, animaban éstas ya que una casa sin una mujer estaba vacía. En el centro simbólico de las habitaciones de la mujer se encontraba el lecho matrimonial; pertenecía éste al hombre y estaba destinado a su esposa. En la ceremonia matrimonial el novio tomaba a la novia de la muñeca y la acompañaba al interior de la casa y al lecho. En la *Odisea* la patrilocalidad es simbolizada por el lecho que Odiseo ha fabricado con sus propias manos, y tiene una marca secreta: está literalmente enraizado en la tierra. En *Alcestis* (1049-1060) Admeto considera el problema —según piensa él— de una cautiva que Heracles le ha dejado; si la acomoda en las habitaciones de los hombres, le harán proposiciones deshonestas, pero si la lleva a las habitaciones de las mujeres, entonces ¡tendrá que dormir con él! La partida de Alcestis ha dejado un sitio libre en el lecho que Admeto continúa utilizando.

Los griegos no tomaron medida alguna para agasajar a los huéspedes femeninos; se daba por sentado que las mujeres no viajaban.

Sin embargo, en la relación matrimonial es la mujer, no el hombre, la que se mueve. Una vez en su vida debía separarse de una unidad familiar y colocarse en el centro de otra donde ella, una intrusa, se transformaba en guardián de todo lo encerrado, lo protegido y lo que esté en el interior. De este modo, en la mitología, se identifica con Hestia, la diosa del hogar, que es la única que, en el mito de Platón (*Fedro*, 247a), no se une a Zeus cuando éste atraviesa los cielos, sino que siempre hace su vida de puertas adentro.

Sin embargo, la relación de la esposa con el hogar es ambigua; según parece, el ritual que la recibía en la casa (Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 84) no la asociaba con el hogar sino que establecía su separación de él. La pureza del hogar es enemiga de la sexualidad; Hesíodo aconseja a la pareja que no tenga relaciones ante el fuego (*Trabajos y días*, 7-33 ss.). En la mitología Hestia no es una novia sino, más bien, una eterna virgen; Zeus le concedió el privilegio de permanecer por siempre en su casa «en vez del matrimonio» (*Himno a Afrodita*, 28). Hestia desempeña el papel de la hija a la que se le permite permanecer con su padre y, de hecho, la hija virgen es la más genuina hipóstasis de Hestia.

Es característico de los dioses el hecho de que puedan desempeñar por siempre un papel que, para los mortales, tiene que ser transitorio. Los griegos daban por sentado que *todas* las mujeres se casarían; la hija virgen se transforma en una novia y toma la custodia temporal del hogar hasta que traiga al mundo una nueva hija virgen, fruto de su carne. En esta alteración de papeles encontramos la inestabilidad esencial de las mujeres. Para los griegos la perfección de la mujer se alcanza cuando está es *parthénos*, una joven núbil. Pero este momento es efímero, no sólo porque la edad y la muerte (que alcanzan también a los varones) son universales sino también porque su propio papel (a diferencia de el del joven guerrero, su equivalente masculino) es un papel *para* otro; cuanto más valiosa sea, tanto más casadera y, por tanto, más ineludible será su pérdida, y también antes. El momento más ambiguo para una mujer es también el momento de su realización: cuando se convierte en novia.

La ambigua posición de la novia es señalada por el hecho de que los griegos tenían dos tipos de boda y, normalmente, se servían de los dos. De uno de ellos, la *engýē*, ya hemos hablado. A veces se le llama erróneamente «esponsales»; pero esta traducción es equivocada en dos sentidos ya que los esponsales son una transacción entre los futuros novio y novia y son previos a la boda. La *engýē* fue una transacción entre el suegro y el yerno, y ella misma *fue* la boda. No se requería ninguna ceremonia para legitimar a los hijos o hacer definitivos los acuerdos financieros. No quedaba otra cosa para

hacer efectivo el matrimonio que consumarlo y, para ello, la palabra griega es *gámos*.

El momento de la consumación, la noche de bodas (que podía tener lugar mucho tiempo después de la *engýē*), era normalmente el pretexto para una celebración cuyo nombre era *gámos* también. Aunque esta celebración no era obligatoria, podemos pensar que muy pocas novias griegas de buena familia se habrían pasado sin ella. Este acontecimiento se asemejaba mucho a nuestra idea de una boda; había una gran fiesta, la gente se emborrachaba, se brindaba, se cantaba y el padre de la novia se gastaba lo que no tenía. Pero no era una boda, en el sentido de que los novios no intercambiaban promesa alguna ni había sacralización de la pareja. La pareja, o la novia sola, podía visitar un templo el día antes para despedirse de su doncellez y buscar la protección del dios para su nueva vida, pero en el *gámos* en concreto los dioses no estaban más presentes que en cualquier otra fiesta. El *gámos* celebraba, y ritualizaba así, la iniciación sexual de la novia, que fue también la etapa más importante de su iniciación a la vida adulta.

La mayor parte de los festejos tenían lugar en la casa del padre de la novia; el novio podía dormir allí la noche antes. La novia era engalanada con todo esmero. El momento más importante de esta etapa era la celebración de las *anakalyptēria*, es decir, cuando la *nympheútria*, la matrona que dirigía la ceremonia, levantaba el velo de la novia y la presentaba al novio. El novio entonces se la llevaba a su casa a pie o en un carro tirado por mulas; este trayecto se hacía con el acompañamiento de antorchas y al son de las flautas. La *nympheútria* iba con ellos; la madre de la novia les había despedido, la madre del novio les recibía. Tras una ceremonia de reunión, la *nympheútria* acompañaba a la pareja al lecho. Al día siguiente, podía haber otra procesión, las *epaúlia*, en la que los amigos y parientes de la novia le llevaban su ajuar a su nueva casa.

La *engýē* era una transacción entre hombres y centrada en el novio, a quien se felicitaba por su éxito al conseguir una novia; ésta ni siquiera tenía que estar presente. El *gámos* estaba dirigido sobre todo por mujeres y apuntaba a la novia y a sus galas. Era ella la estrella del momento ciertamente; algunos ritos accesorios específicos como, por ejemplo, el baño previo, podían aplicarse a la pareja o solo a la novia según las diversas comunidades, pero nunca sólo al novio. Era por causa de la novia que el novio no recibía tantas atenciones; después de todo, el cambio de vida era mucho mayor para aquélla. La *engýē* era la ceremonia del traspaso, el *gámos* el ritual de la transformación. En la *engýē* el matrimonio era contemplado desde el punto de vista de la ciudad, como un lazo de unión entre líneas paternas; en el *gámos* se le veía desde el punto de vista

de la unidad familiar, como el establecimiento en el centro de la casa de un nuevo principio para una familia. La mujer adquiría una nueva posición con obligaciones y deberes específicos.

Hombres y mujeres

La novia por antonomasia es Pandora; su historia vale la pena contarla aquí con cierta detención ya que sitúa el matrimonio en el contexto de un relato mítico de carácter general acerca de la relación con el orden natural. Sigo a Hesíodo, combinando sus dos versiones (*Teogonía*, 507-612 y *Trabajos y días*, 42-105).

Al principio, nos dice el poeta, la vida era fácil; un hombre podía vivir durante un año con el trabajo de un día y hombres y dioses celebraban fiestas juntos. Un día, en una de las fiestas, Prometeo dispuso las porciones de carne engañosamente; tomó la carne y la piel y las metió en el estómago del animal, al tiempo que apilaba los huesos en un gran montón cubierto de grasa. Zeus se quejó de que el reparto no era proporcional; Prometeo le invitó a elegir. Zeus (aunque sabía que le estaban engañando) cogió el montón más grande y ésta es la razón de que los griegos, cuando hacen sacrificios, asignen a los dioses los huesos y la grasa (que se quemaban) mientras que se reservan para sí las partes comestibles y aprovechables de los animales. El sacrificio, por lo tanto, es ambiguo; por un lado, restablece una conexión entre hombres y dioses (continúa nuestra fiesta con ellos), y por otro, reconstruye el momento de nuestra separación de los dioses (continúa el sacrificio realizado de la misma manera que hizo enfadar a Zeus).

Zeus, después, se llevó el fuego e hizo imposible que se pudiera sacrificar causando así la separación total. Prometeo, al robarlo, se tomó la revancha y restableció la conexión pero por medio de un acto de desafío. Zeus, al punto, recurrió a la astucia. Hizo una hermosa joven de barro; todos los dioses la engalanaron y, como recibió regalos de todos ellos, la llamaron Pandora, «regalos de todas partes». La envió después como obsequio a Epimeteo, el hermano de Prometeo. A Epimeteo le habían advertido que no aceptase ningún regalo de Zeus, pero cuando se enfrentó a los encantos de Pandora se olvidó de ello. La llevó a su casa y, con ella, también un recipiente que ésta había traído. Cuando ella lo abrió salieron volando todos los males: enfermedad, trabajo, disensión.

Epimeteo no sólo albergó a Pandora; también se casó con ella. Cuanto era de ella —lo que trajo consigo— pasó a ser suyo. En la narración que Hesíodo hace de la historia el matrimonio es paralelo al sacrificio. Los dos representan nuestra ambigua relación con

los dioses. El matrimonio es el resultado de nuestra conexión con ellos (Pandora fue el regalo de Zeus) y es una muestra de nuestra separación de ellos (el regalo iba dirigido a hacer daño). Los dos implican engaño, aunque de forma diferente. En la historia del sacrificio, Prometeo, en beneficio nuestro, intentó engañar a Zeus; éste, a pesar de que no resultó engañado, nos castigó por su intento. Cuando Prometeo hubo superado este castigo Zeus le envió otro, esta vez engañándonos. La historia del sacrificio implica una especie de prueba de fuerza con los dioses, un acto, de nuestra parte, de lo que los griegos llaman *pleonexía*, es decir, «pretender tener más de lo que a uno le ha tocado en suerte». En la historia del matrimonio los dioses nos vencen; nosotros somos las víctimas, y el mal nos llega como consecuencia de nuestra flaqueza.

La historia de Pandora es una historia de la caída; es decir, tal como en el *Génesis*, se trata de una caída en la naturaleza y en todos los infortunios que componen la herencia de la carne: enfermedad, trabajo y muerte. En ambas historias son las mujeres las que traen consigo la caída; ellas son el emblema de nuestra condición natural ya que son ellas las creadoras de la carne. El padre, después de todo, con nada contribuye al hijo a excepción de con una información genética; la substancia es toda de la madre.

Pandora fue la primera mujer; «de ella viene la raza de las femeniles mujeres» (*Teogonía*, 590). Lo mismo que trajo la muerte al mundo, así también trajo el nacimiento. No hay explicación alguna en Hesíodo acerca de cómo los hombres vieron la luz antes de que hubiera mujeres; tal vez nacieron de la tierra o, mejor, probablemente vivieron desde siempre. No se necesita explicación dado que, en este tiempo primordial, la edad de oro, los hombres no tenían ninguna relación con la naturaleza; eran seres culturales puros. El mito, en otras palabras, se basa en una inversión conceptual no muy diferente de la que encontramos en las historias acerca de la «condición natural» de la Ilustración. En ambos casos lo que, desde el punto de vista del desarrollo, va primero es colocado en segundo lugar. En Rousseau, unos individuos autónomos preexistentes se unen para formar una comunidad (¿Pero en qué lengua discutirían el «Contrato Social»?). En Hesíodo, del mismo modo, los hombres primero existen, más adelante adquieren una biología. En Rousseau la inversión se da en la relación entre el individuo y el grupo; en Hesíodo se da entre hombres y mujeres. La cultura de los varones es colocada *antes* que la mediación de la hembra entre cultura y naturaleza.

Hesíodo coloca la historia de Pandora en el contexto de su explícita misoginia general: «Quien confía en una mujer se confía a sí mismo al engaño» (*Trabajos y días*, 357). Las mujeres, nos dice, son

como los zánganos, que se sientan en la colmena durante todo el día y dejan que las abejas les alimenten (*Teogonía*, 594-600). Esto es economía de la mala; el trabajo doméstico y artesano de las mujeres de una granja griega ha debido haber pagado con creces su manutención. Pero también es mala zoología, como el propio Hesíodo sabe. Los zánganos (sus pronombres en el texto así nos lo recuerdan) son machos, mientras que las abejas trabajadoras son hembras; en efecto, Simónides de Amorgos, el otro gran misógino arcaico, tomó como modelo para la mujer buena (rara) a la abeja trabajadora. Pero, tal vez, lo que Hesíodo quiere expresar exactamente es esta inversión, pues entre la cultura y la naturaleza los papeles de los sexos se invierten. En la naturaleza los machos casi están de más; en la cultura las hembras, si es que no son superfluas, son en todo caso una prueba del fracaso de la cultura en conseguir su independencia de la naturaleza. Vemos aquí, interpretada a un nivel económico, la misma condición terrenal que antes vimos a un nivel político: después de todo, el ciudadano griego nacía en una familia, creaba otra y, políticamente, dependía de la posesión de una unidad familiar.

Si la caída es en la naturaleza, la aspiración a la redención es una condición puramente cultural. En estos términos podemos comprender la aspiración griega a tratar la vida pública como si fuese la vida toda; a los espartanos, con su aislamiento de la esfera económica, se los puede considerar como representando una fantasía de la edad de oro: sin trabajo, sin mujeres. Mediante la inclusión en el gobierno de sus reyes divinos se agenciaron realmente un modo de celebrar fiestas con los dioses.

En Esparta también, dicen, el estado habría sido perfecto si no hubiera sido por las mujeres. Son las mujeres las que hacen la riqueza importante allí (más que el honor), ya que , como dice Aristóteles,

> están totalmente controlados por sus mujeres, tal como sucede en las razas más militaristas y guerreras... Es evidente que no era tonto quien contó el primero la historia y emparejó a Ares y a Afrodita (*Política*, 1269b).

Las mujeres son peligrosas porque son atractivas (y fueron especialmente peligrosas en Esparta porque fueron especialmente atractivas para los espartanos). Pandora, igualmente, es más que poderosamente atractiva; es «puro engaño, contra el que los seres humanos están inermes» (*Teogonía*, 589).

El poder de Pandora le ha sido conferido por las prendas que la adornan. Atenea le concede el arte de tejer (un atractivo en una mujer; véase *Ilíada*, 9, 390). Hermes le da «mentiras y palabras mimosas y un natural ladrón» (*Trabajos y días*, 78). Zeus da instrucciones a Afrodita para que derrame gracia sobre su cabeza y «a la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores» (*Trabajos y días*, 66). De hecho, la orden es cumplida por las Horas y las Gracias y por Pito (la persuasión personificada); todas ellas le hacen entrega de unos pendientes de oro y lo coronan con flores de primavera.

Los atractivos de una mujer son, de un modo muy característico, *poikíloi*, es decir, abigarrados; implican esta superficie compleja y movediza que, en la cultura griega, es característica de las cosas engañosas y llenas de artimañas. Una joya de mujer es la representación concreta de sus modales mimosos. Todo el mundo de las mujeres, con su cestería, sus muebles, su cerámica pintada y sus tejidos, es un enredo para el hombre; este aspecto simbólico es representado en la curiosa escena en Esquilo en la que Clitemnestra induce a Agamenón a caminar sobre un tejido bordado antes de que ella misma le asesine. El mejor símbolo es la guirnalda de Afrodita, un tejido bordado que contiene «amor, deseo y cortejo, seducción que se apodera incluso de la mente de los más sensatos» (*Ilíada*, 14, 216-217). El adorno de la novia incluía una guirnalda; de hecho, un eufemismo para la consumación del matrimonio fue «deshacer la guirnalda». La guirnalda, como las joyas, es un símbolo del poder sexual. La novia, en otras palabras, se adorna de manera que pueda seducir al novio para que acceda al matrimonio.

En la *Ilíada* Hera toma prestada la guirnalda de Afrodita a fin de poder seducir a su marido. El poder de Afrodita se extiende incluso sobre Zeus «que es el más grande y el que participa de la mayor *timé*» (*Himno a Afrodita*, 37). Zeus se desquita haciendo a Afrodita víctima de su propio poder, ya que se enamora de Anquises. Las mujeres están también sometidas al poder sexual; son a la vez seductoras y seducibles. En las historias lo normal es que sea el hombre quien lleve la iniciativa; tal como Teseo sedujo a Ariadna y así pudo encontrar el camino a través del laberinto, así también Jasón sedujo a Medea y Pélope a Hipodamía. La mujer casadera es sobre todo el punto débil del sistema. Se puede notar que, en ambas direcciones, la sexualidad de la mujer sirve para recortar el poder masculino; su condición de deseable conquista al pretendiente, mientras que su propio deseo anula su sentido del deber para con su padre. En la versión más corriente de la historia de Hipodamía y Pélope ambas cosas están en juego. Hipodamía ama a Pélope y, por ello, colabora con él contra su padre; el carro de éste se estropea porque Mírtilo, su auriga, reemplaza uno de los pernos por otro falso hecho de cera y Mírtilo actúa así, pérfidamente, porque o bien Pélope le ha prometido los favores de Hipodamía en su noche de

bodas o bien ha sido esta última quien se los ha prometido. En esta última versión, la novia se sirve del único poder que tiene, su atractivo sexual, para separarse de su padre y unirse al esposo que desea. En el mito, por supuesto, todo está llevado a la exageración: el padre quiere casarse con su hija y matar a todos los pretendientes; es traicionado por su propio sirviente, al que su hija se entrega en secreto, y, finalmente, muere. En la vida real el padre y el novio, por lo general, llegarían a un acuerdo; el padre únicamente se sentiría un poco triste al perder a su hija, los miembros de la unidad familiar que animaban a la joven a casarse estarían motivados por un afecto completamente normal hacia ella y, en fin, los favores de su noche de boda le serían prometidos —y concedidos— a su novio.

La historia de Hipodamía representa a la novia como una participante activa en el contrato matrimonial. Es cierto que en la vida diaria las atenienses eran consultadas y consentían en su matrimonio; sabemos, por ejemplo, que existían *promnêstriai*, es decir, correveidiles o casamenteras, que iban de acá para allá entre la gente joven. El Sócrates de Jenofonte nos dice:

> Le oí cierta vez a Aspasia que decía que las buenas casamenteras, llevando noticia de los unos a los otros, mientras sea con verdad, son muy hábiles en juntar hombres en parentesco, mas que mentir no quieren en sus alabanzas, pues saben que los que se descubren engañados se cogen odio entre ellos y a la par a la que les arregló la boda (*Recuerdos*, 2, 6, 36)*.

Es chocante que la casamentera sea una mujer y que Sócrates oiga hablar de ella a Aspasia, que es su contacto con el mundo de las mujeres. El matrimonio, la *engýe*, puede contratarse entre hombres, pero son los poderes de las mujeres los que hacen que esto funcione, en especial los de la más mujer de todas las diosas, Afrodita.

En el matrimonio el poder de Afrodita separa a la joven de su padre y la une a su esposo. Así es como debe ser. En todas las historias que hemos tenido en cuenta (Jasón, Teseo, Pélope) se da por hecho que el padre pierde a su hija; el joven, al seducir a la hija, persigue un fin justo. Más tarde, por supuesto, tanto Jasón como Teseo abandonan a sus novias, pero se da por sentado que esto no suele suceder. Las novias abandonadas en el mito griego son poderosas, figuras peligrosas; Ariadna y Medea consiguen casi una apoteosis. Ariadna (en la mayor parte de las versiones) se casa con Dioniso; Medea (en Eurípides), tras asesinar a los hijos de Jasón se marcha en un veloz carro.

* La traducción es de A. García Calvo (Madrid, 1967).

El prototipo de la novia abandonada es Hera, cuya rabia colma el universo mítico (contra Troya, Heracles, Io, Leto, contra cualquiera que Zeus haya amado alguna vez). En el *Himno a Apolo* (300-355) su rabia contra Zeus por poner en el mundo a Atenea le lleva a dar a luz —sexualmente también— a Tifón. En Hesíodo (*Teogonía*, 820-868) Tifón fue el último monstruo que Zeus tuvo que vencer para establecer su poder. La lucha continuó en la generación siguiente sin embargo; descendencia de Tifón fue la Hidra de Lerna, vencida por Heracles con la ayuda de Atenea (*Teogonía*, 313-318).

El estéril matrimonio sin amor de Zeus y Hera es la clave para la estabilidad del cosmos; es evidente que Zeus ha roto el ciclo de generaciones en el cielo y que habrá de gobernar por siempre. Sin embargo, nosotros no somos dioses y, en la tierra, sucede justamente lo contrario; nuestra supervivencia se basa sólo en ir muriendo y dando paso a nuestros sucesores, que se crían en los matrimonios fértiles (y todavía mejor en los matrimonios llenos de amor). En el matrimonio el padre es reemplazado por el marido y así es como debe ser. El ejemplo más claro es probablemente la historia de Hipermestra, una de las hijas de Dánao, a las que su padre les prohibió casarse con sus pretendientes egipcios; finalmente, cuando fueron forzadas a casarse, se les dijo que apuñalasen a sus maridos en el lecho de boda. La única que desobedeció esta orden fue Hipermestra; «la sedujo el deseo», como Esquilo nos dice (*Prometeo*, 853). Su padre la persiguió más tarde por su ofensa contra el patriarcado. Para conseguir su absolución, acusada de no haber matado a su esposo, fundó el santuario de Artemis Pito (Pausanias, 11, 21, 1).

Con toda probabilidad estos acontecimientos se representaron en la última pieza de la trilogía de Esquilo *Las Danaides*, cuya primera pieza son *Las suplicantes*. El único fragmento que conservamos de la tercera tragedia de esta trilogía es un parlamento de Afrodita, recitado seguramente en defensa de Hipermestra:

> El casto cielo ama penetrar el suelo;
> y a la tierra el amor toma por mor del matrimonio.
> La lluvia, cayendo desde el cielo que aguas mana,
> hace a la tierra concebir. Y alumbra ésta, para los mortales,
> pastos para corderos y el sustento de Deméter.
> La estación de los árboles de perfección se llena por la boda
> que a la tierra riega. De todo ello, en parte, soy yo la causa
>
> (*apud* Ateneo, 600b)

Que una mujer ame a su marido, dice Afrodita, es muy natural. Si las mujeres son las pruebas de nuestra caída en la condición na-

tural; deberíamos recordar que se trata de la misma naturaleza que nos alimenta. Las mujeres son el problema y, a la vez, la solución; son la marca de nuestra condición de mortales y, al tiempo, hacen posible que la vida siga, literalmente hablando, con su fertilidad y su institucionalidad al mismo tiempo. Suyo es el poder de sentir e inspirar amor, que, en la ciudad-estado, viene a ser el poder para cambiarse de un hogar a otro y dar origen a nuevas casas.

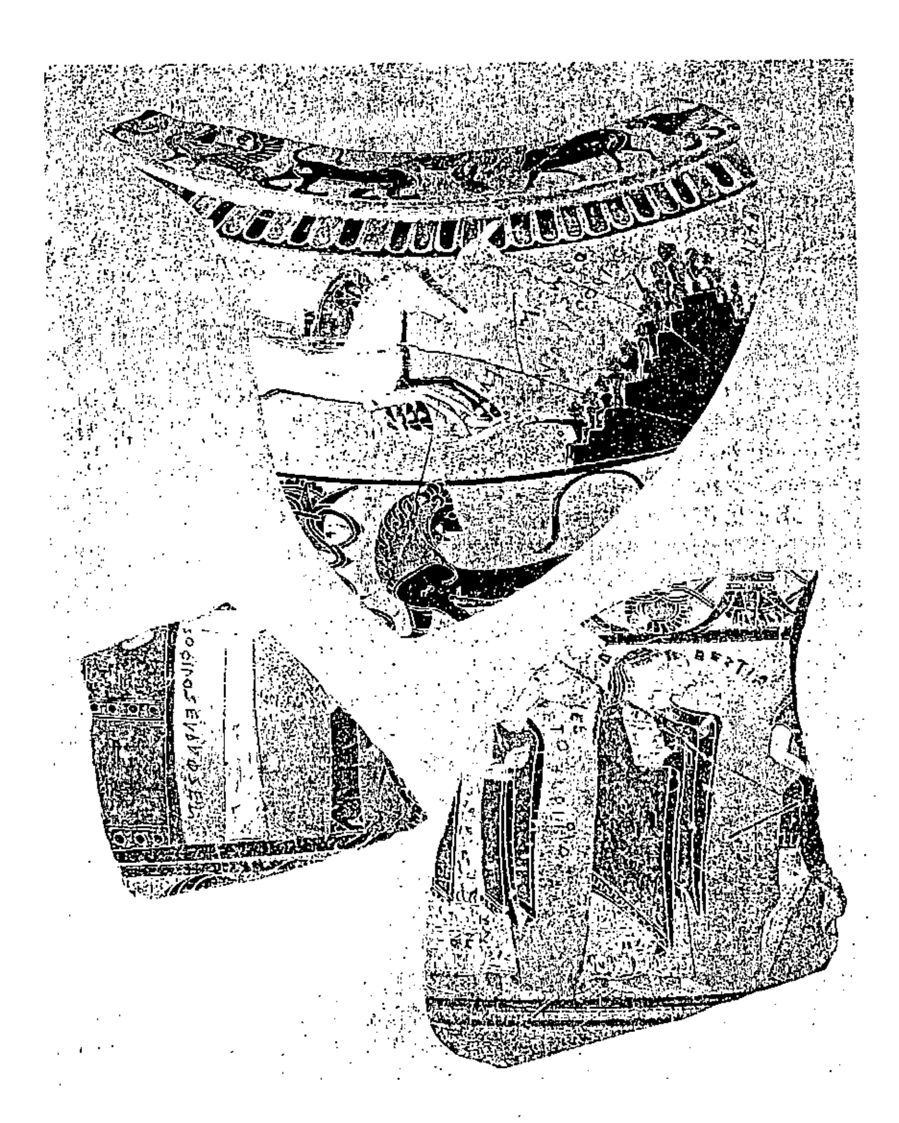
Afrodita dice de sí misma: «en parte soy yo la causa» *(paraítios)* de las bodas del cielo y la tierra. Esta palabra, en sentido jurídico, significa «cómplice»; podría también traducirse como «catalizador» o «mediador». La diferencia entre varones y hembras es, hablando desde la perspectiva social, la más importante de las diferencias; la mediación que en esta diferencia lleva a cabo el amor es el fundamento de la sociedad.

Así, la represión de lo doméstico, para los griegos, fue también un reconocimiento de su secreto poder. Si los varones pedían para sí espacio público y valores culturales, lo hacían sabiendo que esto sólo podía ser la mitad del cuento. Cada dicotomía —entre público y privado, macho y hembra, cultura y naturaleza— va acompañada de una mediación. En el ritual podemos verlo en el hecho de que la boda es doble: la *engýē* y el *gámos*. En el mito lo vemos en el eterno combate juguetón entre Zeus y Afrodita. En la ciudad-estado es el juego que existe entre la ley y el amor.

Capítulo sexto

EL ESPECTADOR Y EL OYENTE

Charles Segal



Sofilos: *Cortejo de las bodas de Peleo*, fragmentos de dinos

Visión, monumento, memoria

Los griegos son una raza de espectadores. Curiosos por naturaleza los unos acerca de los otros, y también para con las diferencias entre ellos mismos y el Otro (el no-griego o «bárbaro»), son buenos observadores y buenos narradores de historias. Ambas virtudes resultan evidentes, aquí y allá, en los dos grandes narradores a comienzos y finales de la época arcaica: Homero, que compuso oralmente y recitaba sus grandes poemas épicos a fines del siglo VIII a.C., y Heródoto, que escribió su relato de las Guerras Médicas de los años 80 del siglo v a.C. y, a la par que éste, su amplio compendio de las civilizaciones vecinas.

Los dos autores están fascinados por los detalles visuales que tienen cabida en la superficie del mundo y ambos se deleitan aprehendiendo con palabras la inmensa variedad de la conducta humana: trajes, hablas, ritos y cultos a los dioses, sexo, matrimonio, la familia, la guerra, la arquitectura y otras muchas cosas. Ambos también son conscientes del poder de seducción de la curiosidad, el deseo de ver y saber. La *Odisea* comienza con un héroe que «vio ciudades de muchos hombres y conoció su manera de pensar» (1, 2). Al principio de su *Historia* Heródoto narra la historia de Candaules y Giges, un cuento que gira en torno al poder de la visión, la secreta contemplación del cuerpo de una mujer, por medio de la cual el rey lidio Candaules quiso mostrar a su lugarteniente la extraordinaria belleza que poseía en la persona de la mujer a la que amaba (1, 8, 2). Heródoto, de hecho, hace que Candaules comien-

ce su historia con la siguiente generalización: «La gente confía menos en los oídos que en los ojos» (1, 8, 3). Pero en la historia que, de esta manera, desarrolla es la visión la que se encarga de abrir la puerta a los desastres entremezclando amor, voyeurismo, abuso de confianza, vergüenza y engaño. En Homero, el impacto visual de la belleza de una mujer es igualmente poderoso y tiene también consecuencias desastrosas. Cuando los viejos de Troya «vieron a Helena llegar a la torre» la compararon a una diosa inmortal y, por un momento, dudaron si pensar que valía la pena guerrear por ella (*Ilíada*, 3, 154-60).

Ante escenas como éstas nosotros, el público, nos transformamos, en efecto, en espectadores del poder de la visión en sí misma. Tanto Homero como Heródoto, por seguir con nuestros dos ejemplos, intensifican y amplían la visión del mundo de su público. El guerrero homérico se yergue ante nosotros, en la recurrencia de la fórmula épica, como «algo maravilloso de ver», *thaûma idésthai*. Ciertamente, su concepción es visual: está rodeado por el resplandor del metal brillante, llama la atención por el terrible penacho y plumas de su casco y, con frecuencia, se le ve moviéndose rápida y poderosamente, lo que invita a compararle con los impresionantes fenómenos visuales de la naturaleza tal como los grandes animales, los pájaros de presa, el fuego o un relámpago en el cielo. Heródoto, de manera similar, selecciona y describe lo que es «digno de verse», *axiothéeton*. Su obra como un todo es una «exhibición» o «demostración», *apódeixis* (1, 1). Al igual que Homero, se encarga Heródoto también de preservar los grandes hechos de la humanidad en un equivalente verbal del monumento.

Heródoto se cuenta todavía dentro de la primera generación de escritores que compusieron una vasta obra en prosa y, por ello, dejaron estas huellas conmemorativas del pasado en forma de escritura. Pero, para el poeta oral, también la preservación de los grandes hechos radica potencialmente en los dominios tanto de la vista como del oído. Héctor, al retar a los jefes griegos en *Ilíada*, 7, promete que el recuerdo de su oponente vivirá bajo la forma de un «hito que se ve de lejos»: su monumento funerario (*sêma*) en el Helesponto. Aquí, inspirará éste otras palabras cuando «alguna vez quizá diga uno de los hombres venideros, surcando con su nave, de muchas filas de remeros, el vinoso ponto: "De un hombre es este túmulo, muerto hace tiempo, al que, como un bravo que era, mató el esclarecido Héctor." Así dirá alguien alguna vez, y mi gloria nunca perecerá» (7, 88-91)*.

* La traducción de la que nos servimos es la de E. Crespo Güemes (Madrid, 1991).

El monumento solo, aunque es algo que «se ve de lejos», no puede hablar. Requiere el acompañamiento de la voz de un hombre, que el poeta aporta mediante el discurso de Héctor. La situación es aquí la misma que encontramos en las primitivas estatuas dedicadas cuyas inscripciones prestan voz a la muda piedra al decir: «Yo soy la tumba, monumento o copa de tal y tal». Un monumento al que le falte esa voz se olvida al instante; no tiene historia alguna que ofrecernos, no tiene *kléos* (fama, de *klýein*, «oír») al que «presten oído» los hombres del futuro. Es meramente un objeto inerte, como lo es la piedra que sirve de límite en la carrera de caballos de los juegos fúnebres celebrados en honor de Patroclo, simplemente «la tumba de un mortal fallecido hace tiempo» (*Ilíada*, 23, 331). La frase que aquí se usa para designar el monumento es la misma que Héctor emplea en el libro 7; pero éste no tiene ninguna historia que contar, ningún recuerdo que evocar y, así, permanece mudo, simplemente un objeto ante el que los carros pasan veloces.

Lo que es «digno de recordarse» perdura al ser «oído», como *kléos*. El peor destino que puede acontecer a un hombre en Homero es morir *aklêés*, sin dejar la historia que podría preservar su memoria en una comunidad de hombres. Hubiera sido mejor, nos dice Telémaco en el primer libro de la *Odisea*, que Odiseo hubiera muerto en Troya ya que, entonces, «todos los aqueos le habrían hecho una tumba y habría conseguido fama (*kléos*) para su hijo». Así también, el «qué dirán» de un hombre en su ciudad puede llegar a ser el criterio básico para la acción, como en la fatal decisión de Héctor de enfrentarse a Aquiles en combate (*Ilíada*, 22, 105-108). En su calidad de portador por antonomasia de este nuevo rasgo de la polis, Héctor es, naturalmente, el héroe que más se preocupa de su relación con la voz de la comunidad.

Esta función del «oído» como mecanismo de control social, sin embargo, es sólo una pequeña área de la experiencia acústica que la épica toma en consideración. Homero y Hesíodo se explayan con evidente placer acerca de la dulzura y claridad de la voz y de la lira. Cantar, narrar y oír historias constituyen una parte importante de la acción de la *Odisea*. En la *Ilíada*, Aquiles se encuentra «deleitándose el ánimo con la sonora fórminge, bella, primorosa» en el momento de la visita de la embajada (9, 186ss.); es éste un raro ejemplo de canto en solitario. Hay emoción también en los dos pastores del Escudo de Aquiles, que «se deleitan con sus flautas» sin saber que el destino les tiene reservada una emboscada (18, 525ss.). Las grandes crisis son señaladas por medio de poderosos sonidos: el tronar de Zeus al final del canto 7 de la *Ilíada* o el grito de dolor de Aquiles por la muerte de Patroclo que Tetis oye en las profundidades del mar (*Ilíada*, 17, 35), o su grito en el foso que resuena como una

trompeta en torno a una ciudad asediada (*Ilíada*, 18, 207ss.). Al narrar la historia de su asesinato a manos de Clitemnestra, Agamenón añade el patético detalle de «oír» la voz de Casandra cuando fue asesinada a su lado en el preciso momento en que él mismo expiraba (*Odisea*, 11, 421ss.).

La supervivencia en la memoria depende del oído; pero en la épica, al igual que en la tragedia, es el ojo el que permite el juego de emociones más fuerte y complejo. El reconocimiento entre Odiseo y Penélope, largamente pospuesto, tiene lugar a través de un delicado juego de miradas cuando él, sentado frente a ella, baja la vista (23, 91), mientras que ella, sentada en silencio, le mira ora directamente, ora a sus ropas (94ss.) y se proteje a sí misma de la impaciencia y cólera de Telémaco explicando que ni puede dirigirse a aquél directamente ni «mirarle abiertamente a su rostro» (105-107).

La visión domina también la escena culminante de la *Ilíada*. Príamo y Aquiles intercambian miradas sorprendidas y llenas de admiración (24, 629-634). Pero la visión en este pasaje muestra igualmente lo precario de este momento en el que el tiempo parece no correr. Príamo pregunta por el rescate de su hijo «para que yo pueda verle con mis ojos» (24, 555). Aquiles, al igual que Homero, sabe cuán abrumadoras pueden llegar a ser las reacciones ante una visión de tal estilo y, por ello, ordena que el cuerpo de Héctor sea lavado en un lugar retirado, «para evitar que Príamo viera a su hijo, no fuera a ser que no refrenara la ira en el afligido pecho al ver a su hijo, y que perturbara el corazón a Aquiles, y éste lo matara, y de Zeus violara los mandatos» (24, 583-586).

Espectáculos de gloria: rey, guerrero, atleta

Dado que la poesía griega está profundamente enraizada en las funciones comunitarias de la canción, la historia y el cuento dentro de una cultura oral, las ocasiones de su ejecución pueden transformarse ellas mismas en espectáculos del orden social, hechos visibles ante una multitud reunida. La *Teogonía* de Hesíodo, por ejemplo, describe al rey juzgando en la asamblea, donde «todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias» y «cuando se dirige al tribunal, como un dios le propician con dulce respeto»* (84-86, 91ss.; cfr. *Odisea*, 8, 171-173). Hesíodo distingue la dulce y persuasiva voz de su soberano con una especial atención, pero también le muestra moviéndose entre la muchedumbre de ciudadanos. Este espectáculo del propio rey como la realización viva y personal de la ciudad perfectamente ordenada es algo característico de la mentalidad social de una cultura oral, donde las normas y los ideales se encarnan en situaciones públicas concretas que implican un contacto cara a cara.

* Citamos por la traducción de A. Pérez Jiménez (Madrid, 1978).

Conseguir reconocimiento público es llegar a ser un objeto de especial visión, «destacarse» entre la multitud como *ekprepés*. Este es el fin al que todos aspiran y que los poetas encarecen. El hombre de estado tiene ante sí el ideal del rey de Hesíodo en la asamblea; las muchachas en las danzas corales tienen el modelo de las jóvenes en las *Canciones de muchachas* (*Parthenia*, 1, 40-49); y, por supuesto, los atletas en los juegos tienen sus esperanzas puestas en la clase de celebridad que Píndaro describe cuando promete hacer al vencedor «por las coronas que ha logrado y aún más por obra de mis cantos, admirado (*thaetón*) entre los de su edad y los más viejos, y objeto de deseo (*mélema*) para las jóvenes muchachas» (*Pítica*, 10, 57-59)*. En la tragedia, sin embargo, como veremos más adelante, singularizarse como un espectáculo es parte de la ambigua relación del héroe con la sociedad; y la sorprendida mirada del espectador, llena de admiración, se transforma en una mirada de dolor, perplejidad y compasión.

Las pruebas atléticas se cuentan entre los más importantes espectáculos de la antigua Grecia. Incluyen éstas no sólo los cuatro grandes festivales panhelénicos —Olímpicos, Píticos, Nemeos e Ístmicos— sino también numerosos juegos locales en ciudades individuales tales como los juegos Yolaeos, en Tebas, o los Panatenaicos en Atenas. Las odas de Píndaro y Baquílides que celebran victorias en estos juegos presentan al vencedor como la viva imagen del héroe ideal según se refleja en los mitos paradigmáticos que narran los poetas. La victoria es un reflejo de que el atleta ha heredado excelencia, disciplina, un enérgico proceder, la complacencia en correr riesgos y la moderación en la exuberancia del éxito. El famoso *Auriga de Delfos*, en bronce, que conmemora una victoria a principios de los años 70 del siglo v a.C., es una representación escultórica de muchas de esas cualidades. Las odas triunfales buscan crear un «monumento» en palabras, que tenga la solidez, la belleza y la permanencia de la escultura aludida. De ahí que sea frecuente la comparación de la oda con un templo o un tesoro (por ejemplo, *Olímpica*, 6; *Pítica*, 6 y 7; véase *Nemea*, 5).

Lo que la familia hace por los vencedores privados es lo que las ciudades-estados llevan a cabo por sí mismas en la guerra, erigien-

* La traducción de Píndaro que utilizamos es la de P. Bádenas-A. Bernabé (Madrid, 1984).

do monumentos dedicados en santuarios panhelénicos como Olimpia o Delfos. Estos sepulcros vienen a ser casi un teatro de las rivalidades y hostilidades entre las ciudades.

Como implica esta última idea, el espectáculo más grande y que más afecta a la ciudad es la guerra. Ya en la *Ilíada* la guerra es un espectáculo no pequeño y el público de Homero comparte la perspectiva de los dioses cuando, desde el Olimpo, contemplan los acontecimientos que se suceden en la llanura de Troya.

En la guerra la ciudad presenta su propio poder como un espectáculo tanto para sí misma como para otros estados. La partida de un gran ejército, con sus armas relucientes, animales de carga y carretas, los que seguían al campamento, las provisiones y el equipo, era un impresionante espectáculo que proporcionaba a los ciudadanos una visión única de su propio poder y recursos. Tucídides, en su descripción del embarque de la expedición que marchó a Sicilia en el año 416 a.C. (6, 2, 1-2), nos da un vigoroso relato de una escena de este estilo y de la excitación emocional que podía despertar. El más austero de todos los escritores griegos clásicos nos permite, por un momento, contemplar la guerra como un grande y trágico desfile de la gloria ateniense, brillante pero predestinado al fracaso.

Incluso aquí no estamos todavía demasiado lejos del mundo de la épica. Podemos comparar esta descripción de un acontecimiento contemporáneo, por ejemplo, con la descripción que Píndaro nos ofrece de la partida de los míticos argonautas desde Yolco (*Pítica*, 4, 191-198):

> Y una vez que hubieron suspendido las anclas por cima del espolón, tomando en sus manos una copa de oro, el jefe, en popa, invocaba al padre de los uránidas, Zeus, cuya lanza es el rayo, a los embates de las olas de raudo caminar y a los vientos, a las noches y a las sendas de la mar, así como a los días bonancibles y a la benévola moira del regreso. Desde las nubes le replicó el estrépito propicio del trueno y le llegaron, brillantes, los desgarrados resplandores del relámpago.

El espectáculo de poderío marcial que Píndaro presenta presta más atención, naturalmente, a los dioses y a la naturaleza que a los barcos y al equipo.

La narración que Heródoto nos ofrece de la partida del magno ejército de Jerjes por tierra tiene también las características propias de un espectáculo (7, 187), reforzadas por el papel que Jerjes desempeña, literalmente hablando, de mero espectador de la batalla. En Abidos hace levantar un trono de piedra blanca para ver desde él sus fuerzas marítimas y terrestres al mismo tiempo (7, 44). En las Termópilas y en Salamina se convierte en espectador de la batalla (7, 212; 8, 86), acompañado por un secretario que ha de anotar el nombre de los que lleven a cabo hazañas dignas de mención (8, 88, 2). Al igual que Tucídides, Heródoto compone su obra en la época de la tragedia. El papel de espectador del rey, que viene a ser igual al del pueblo ateniense contemplando a su ejército partir hacia Sicilia casi sesenta años después, oculta su trágica ceguera en lo que toca al significado real de los acontecimientos.

El final de la guerra es tan espectacular como su comienzo; el trofeo se alza en el campo de batalla. Hay también procesiones de guerreros victoriosos, con su botín de armaduras, equipo y prisioneros; lo normal es que se aparte un diezmo como ofrenda votiva, para que sea visible a todos en un templo de un santuario panhelénico. Andando el tiempo, a los caídos se les erigen monumentos, a los valientes se les conceden recompensas y un discurso fúnebre muy elaborado tiene lugar en honor de los muertos. Como se puede ver en la famosa descripción del discurso fúnebre de Pericles a finales del primer año de la Guerra del Peloponeso que Tucídides nos ha dejado, este acontecimiento es uno de los espectáculos públicos más impresionantes de la ciudad. Dos días antes del discurso, los huesos de los guerreros muertos eran dispuestos en una tienda para su exhibición pública. Se celebraba luego una gran procesión en la que los familiares, tanto hombres como mujeres, marchaban delante de las carretas que llevaban los ataúdes de madera de ciprés. Se dirigían a las afueras de la ciudad, donde los huesos recibían sepultura en una tumba común (Tucídides, 2, 34). Como una parte más de la ceremonia de enterramiento, un orador famoso pronunciaba el discurso fúnebre.

La derrota de la ciudad es un espectáculo de otro tipo, presentado poderosamente como teatro en *Los persas* de Esquilo y *Las troyanas* y *Hécuba* de Eurípides. En la pieza de Esquilo, vemos al monarca vencido volver entre gemidos y lamentos, derrotado su ejército, y sus ropas, espléndidas antaño, ahora hechas jirones. La brillantez de la partida revela en este momento su verdadero significado. También Píndaro pinta una escena análoga como contraste frente a la alegría y reputación que la victoria depara: a los vencidos —viene a decir— no les espera un grato retorno, «ni al regresar junto a su madre, el dulce reír suscitó benevolencia en torno suyo. Por el contrario, por callejas, lejos de sus enemigos, andan a hurtadillas mordidos por el fracaso» (*Pítica*, 8, 83-87). En vez de disfrutar de la fama *(kléos)* del vencedor y de su condición de objeto de contemplación, en su calidad de *thaetós* o *ekprepés*, «admirado» y «destacado», el perdedor ha de sufrir ocultación y olvido.

En los embarques de aciago final de un gran ejército, Esquilo, Heródoto y Tucídides muestran también el omnipresente interés

griego en la peligrosa seducción de las emociones de las masas. Los griegos, aunque la época primitiva no tenía nada comparable a las efusiones de sangre de las carreras circenses de la Roma imperial o de Bizancio, se dieron cuenta del poderoso efecto que un espectáculo podía crear en una multitud. Cuando el trágico Frínico presentó su pieza *La toma de Mileto* en el 493 a.C., los atenienses le impusieron una multa de mil dracmas porque les había hecho recordar los sufrimientos de sus compañeros los jonios. «El teatro rompió a llorar», escribe Heródoto (6, 21). El pasaje indica el compromiso emocional del público ateniense con la representación trágica; pero muestra también el reconocimiento de que la emoción colectiva pertenece a una categoría especial.

La palabra que los primitivos autores griegos emplean para las reuniones públicas con vistas a tales espectáculos es *agón*, que tiene también el significado secundario de «certamen»; éste, ciertamente, llegará a ser el significado principal más adelante. Los griegos gozan con la competición y, así, estructuran con frecuencia sus «reuniones» como «certámenes». Hesíodo compitió en uno de este tipo en los juegos funerarios del rey Alcidamante con un poema, tal vez la *Teogonía*, y ganó un trípode (*Trabajos y días*, 650-659). Platón enumera, entre los «certámenes» que «proporcionan placer a los espectadores», la comedia, la tragedia, la música, la gimnasia, las carreras de caballos y el recitado rapsódico (*Leyes*, 2, 658a-b). Las jóvenes que cantan la *Canción de las muchachas (Partenio)* de Alcmán establecen una competición una con otra (Alcmán, frg. 1 PMG). La poesía de Safo y Alceo a finales del siglo VII a.C. indica que hubo concursos de belleza de mujeres en su isla de Lesbos.

En un ámbito mucho más solemne, los cultos mistéricos, en especial los de Eleusis, representan dramas religiosos de muerte y renovación que revelan al iniciado un oculto saber acerca del más allá y, de este modo, le ofrecen consuelo en lo tocante a su destino después de la muerte. Dado que estos ritos eran secretos, los detalles exactos no son claros; pero, con toda seguridad, las representaciones iban acompañadas de música y de poesía hímnica. Un pasaje al final del *Himno homérico a Deméter* nos ofrece al menos una indicación de lo que el espectador de tales ritos podía ganar:

> ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla*.

---

* La traducción de los *Himnos* que utilizamos es de A. Bernabé Pajares (Madrid, 1978).

Paseo: San Isidro Chacabuco 229
Lomas J. Fernandez 74.

La importancia de las experiencias visuales en tales ritos se desprende del hecho de que el iniciado era llamado *epóptes*, es decir, «el que contempla».

Conocimiento auditivo y visual.

A finales del siglo VIII a.C. los griegos habían desarrollado el silabario semítico del norte hasta conseguir una escritura alfabética mucho más apropiada a su propio lenguaje que lo había sido el silabario micénico. Sin embargo, a causa de los siglos de cultura oral precedentes y de la limitada tecnología de la escritura, la palabra hablada (y cantada) continuó ocupando un lugar privilegiado. Los poetas pueden imaginar aun la felicidad más excelsa en términos aurales. En la *Odisea* la cima de la gloria heroica es la canción de las musas, «con su hermosa voz», que, en el funeral de Aquiles, mueve al llanto a todo el ejército griego (24, 60-62). Peleo y Cadmo, como paradigmas de «la más alta bienaventuranza», ya que ambos se casaron con diosas, «oyeron a las musas [...] cantar y danzar en la montaña y en Tebas de siete puertas» (Píndaro, *Pítica*, 3, 88-91).

Pese a lo importante que la experiencia auditiva es para la memoria y la transmisión de la cultura, el pensamiento griego se inclina por considerar la visión como el ámbito primario del conocimiento e, incluso, de la emoción, tal como hemos visto en Homero. El ojo es el lugar del deseo, que los poetas consideran bien como una emanación de la mirada del ser amado o bien situado en el ojo del objeto de amor. «Quien contempla los rayos que, entre fulgores, salen de los ojos de Teóxeno y no se ahoga en olas de deseo» —escribió Píndaro en su exuberante encomio dirigido a este joven corintio— «es que tiene su negro corazón forjado en helado fuego, en bronce o acero» (frag. 123 Snell-Maelher).

El sujeto cognoscente se construye como alguien que ve; lo desconocido es también lo no visto, ya sea la oscuridad cubierta de niebla tras el sol poniente (*Odisea*, 10, 190; 11, 13ss.) o las profundidades del Hades bajo la tierra (Eurípides, *Hipólito*, 190ss.). Estar vivo es «ver la luz del sol». La omisión y el olvido, *léthê*, pertenecen a la oscuridad, donde la gloria o la fama se encuentra rodeada por un resplandor (*aglaía*). Las dos piezas dedicadas a Edipo por Sófocles están construidas en torno a la ecuación siguiente: conocimiento es a visión, como ceguera a ignorancia. Para Platón, conocer el mundo suprasensible de las formas es tener una visión del mundo luminoso y eterno que está por encima de los fenómenos terrenales, cambiantes y cubiertos de nubes (véase *Fedón*, 109b-

110c; *República*, 9, 586a). «Cada alma humana» —escribe en el *Fedro*— «ha contemplado el Ser» (*tethéatai tà ónta*, 249e). Continúa con su famoso mito del carro del alma, para combinar los dos aspectos de la visión: visión como fuente de deseo y como fuente de conocimiento. La visión que las almas tienen de las formas las llena de deseo y, a la vez, les proporciona el conocimiento de su verdadera patria (250a-252b).

Desde sus primeros orígenes hasta el neoplatonismo el filósofo «levanta su vista» hacia los misterios del cielo y, al tiempo, percibe lo que yace oculto «en las profundidades», como dice Demócrito (68 B117 FVS). La parodia de Aristófanes en *Las nubes* se encarga de ofrecernos juntas ambas formas de esta búsqueda visionaria de lo remoto y lo invisible. Mientras que los discípulos clavan la vista en la tierra, Sócrates está colgado dentro de una cesta y, por ello, mejora la sutileza de sus pensamientos acerca de *tà metéora*, las cosas del cielo (227-234). Sufre además la pérdida de un «profundo pensamiento» cuando una lagartija hace sus necesidades en su boca mientras «investigaba el curso y los desplazamientos de la luna, y al estar con la boca abierta mirando hacia arriba» (171-173)*.

La imaginación paródica de Aristófanes oculta aquí una cualidad esencial de los filósofos presocráticos que se encuentran tras el «Sócrates» de *Las nubes*; se trata de una pasión por la claridad visual del mundo fenoménico. Para los físicos jonios de los siglos VI y V a.C., desde Anaximandro, pasando por Anaxágoras y Demócrito, el mundo en sí se transforma en un espectáculo, en una visión de orden entendido a partir de la aplicación sistemática de la razón. Para este proceso y sus resultados los presocráticos se sirven del verbo *theoreîn*, cuya raíz es *théa*, «visión». *Theōría* implica la misma identificación de conocimiento con visión que se expresa en el verbo «conocer», *oîda* (de la raíz *vid–*, «ver»). Estos pensadores emplean la palabra *theōría* para observar los cielos, «contemplando los efectos y esencia del número» (Filolao, 44 B 11 Diels-Kranz), «viendo» el carácter de las vidas humanas (Demócrito, 68 B 191) y «viendo el orden (*táxis*) por doquier en todo el universo» (Anaxágoras, 59 A 30, citado por Aristóteles).

Al concebir el universo como un todo visualmente inteligible (como este último pasaje implica), los presocráticos abandonan o convierten en metáfora la mítica realidad de las puertas, los muros, las raíces o las fuentes de la cosmología hesiódica (*Teogonía*, 726-757, 775-779, 807-819) y, en vez de ello, empiezan a contar con relaciones espaciales abstractas basadas en la geometría (véase Vernant, 1982, pp. 102-118, 120-121). De esta manera, conforman un «espectáculo» (*theōría*) para la mente mejor que para el sentido de la vista. Con el fin de presentar la claridad sinóptica de su concepción del universo, Anaximandro, por ejemplo, dibuja su imagen del mundo en una tablilla (*pínax*) o, incluso, fabrica una esfera, un modelo, tal vez, en tres dimensiones, del mismo modo que el geógrafo milesio Hecateo lleva a cabo un mapa (12 A 1 y A 6 Diels-Kranz, tomado de Eratóstenes, Estrabón y Diógenes Laercio). Este proceso, que es decisivo para el desarrollo de la ciencia occidental, no sólo reemplaza el *mýthos* por el *lógos* sino que sustituye también la imaginería antropomórfica por una «teoría» (*theōría*) más abstracta.

---

* La traducción es de E. García Novo (Madrid, 1987).

Aunque la tragedia opera con el material que el mito le ofrece, está en deuda también, de forma indirecta, con la «visión» racionalista de la *theōría*, que deriva de la filosofía jónica, ya que presupone una noción subyacente de descubrimiento y despliegue visual de un naciente orden del mundo, dentro de un espacio geométrico neutro donde las relaciones entre fuerzas en conflicto y energías pueden examinarse y comprenderse. Por supuesto, las representaciones corales y rituales desempeñan también un importante papel en los orígenes y naturaleza del espectáculo dramático, como se mostrará más adelante; no obstante, los fines de la tragedia, como la forma de la ciudad-estado que la cobija, deben muchísimo a esta confianza en el poder de la mente para dar forma a la *theōría* y organizar tanto el mundo físico como el humano en términos de modelos visuales de inteligibilidad.

Aristófanes se mofa de la distancia que existe entre la realidad y la mirada del filósofo dirigida a los objetos remotos. Pero este encuentro entre lo tangible y lo distante es también un aspecto de lo que Eric Havelock llama la «revolución de la escritura». Esta transición comienza en el siglo VI y se intensifica en el V. El conocimiento auditivo depende del contacto directo, personal, entre hablante y oyente, entre lengua y oído. El conocimiento visual permite, a mayor distancia, una relación especulativa e impersonal con la información, especialmente cuando ésta se transmite a través del mensaje escrito de un hablante que no está físicamente presente.

Los productos orales (como los poemas homéricos) dan énfasis al «placer» mediante detalles específicos y la elaboración ornamental de los acontecimientos. La escritura estimula una mentalidad más en armonía con lo abstracto, lo conceptual y lo universal mejor que con lo concreto y lo particular. Mientras que la palabra hablada es invisible y desaparece con el hálito que la porta, la escritura fija los detalles de manera que la crítica y la comparación pueden llevarse a cabo. La tradición oral tolera fácilmente múltiples

versiones de historias; el carácter definitivo de la escritura desarrolla una noción más exclusiva de la verdad como algo unitario, difícil y alcanzable sólo a través de un proceso de indagación y examen. Así, en la poesía griega primitiva, la verdad, *alêtheia*, se asocia con «lo que no se olvida» *(a-léthê)* antes que con la «exactitud» o la verificabilidad.

Para los historiadores Heródoto y Tucídides, el rumor, *akoê*, es potencialmente engañoso y requiere, además, una verificación por medio de la visión, preferiblemente la de uno mismo. Tucídides abre su Historia llamándose a sí mismo «escritor». Al comparar su concepción acerca de cómo ha de escribirse la historia con trabajos anteriores, contrapone sus propios esfuerzos en pos de la «exactitud», a través de un «penoso» examen, a la popularidad fácil de «lo mítico», que se «oye» por mero «placer» en un «certamen que sólo mira al momento presente» (1, 22). Aunque Tucídides es muy distinto de Platón, sin embargo comparte con aquél, siguiendo una línea de pensamiento que viene desde la tradición oral, la opinión de que el ojo es superior al oído.

Estos conflictos adoptan muchas formas en la tragedia, como veremos con mayor detención más adelante. La tragedia no sólo nos ofrece juntas tanto la experiencia auditiva como la visual en su compleja y contradictoria construcción de la verdad; también llama la atención sobre el encuentro, intercambio y choque de percepciones sensoriales. El insulto de Edipo al ciego Tiresias, «eres un ciego de oídos, de mente y de ojos» (*Edipo rey*, 371), refleja algo de este cruce entre voz y visión en las paradojas del conocimiento y el error que se hallan en esta pieza. Hécuba, en *Las troyanas* de Eurípides, acrecienta lo patético de sus sufrimientos diciéndonos cómo no sólo «oyó» la muerte de Príamo sino que «con mis propios ojos le vi asesinado ante el altar del palacio y vi también la ciudad conquistada» (479-484). En la *Electra* de Sófocles, el relato oral de la muerte de Orestes (aunque reforzado por el testimonio físico que representa la urna con sus cenizas) desafía a la verdad de lo que Crisótemis ha visto con sus propios ojos (833ss.).

Explorando tales contrastes, la tragedia nos habla de mil maneras acerca de la discrepancia entre lo que uno *es* y lo que uno, por fuera, *parece* ser. En el *Hipólito* de Eurípides vemos ante nosotros al joven inocente (legalmente), condenado por un terrible delito merced a las tablillas escritas que Fedra ha dejado tras su suicidio. Esta pieza es particularmente interesante para el papel de la escritura como un reflejo textual de esta inversión femenina de la verdad y la apariencia. La obra pone en relación la inversión de la realidad y la apariencia con el poder para acallar la voz de la verdad que posee la mentira escrita, «silenciosa», de las tablillas de Fedra

(cfr. 879ss.). El ocultamiento y la revelación de Fedra en la primera escena se desplazan a la escritura en su última acción, pero la nobleza inicial de su renuencia se ha transformado ahora en engaño criminal. A través de esta asociación (que no es la única en esta tragedia) entre la escritura, el cuerpo femenino, el secreto (sexual), la maquinación y la revelación de lo que está oculto «dentro», la tragedia de Eurípides afirma su capacidad para exponer asuntos sumamente privados y los más ocultos secretos del alma en el ámbito público, teatral.

La condición de engañosas de las apariencias externas en la tragedia se asienta sobre una larga tradición en el pensamiento griego. «Aquél me resulta igual de odioso que las puertas de Hades» —dice Aquiles en la *Ilíada* dirigiéndose a Odiseo— «el que oculta en sus mientes una cosa y dice otra» (9, 312ss.). Los disfraces de este segundo héroe en la *Odisea* suscitan también la cuestión de la relación entre un cambio de forma externa y la forma persistente (si es que existe alguna) de lo que «somos». ¿Qué marca puede fijar nuestra identidad si buena parte de ella cambia o permanece oculta? Odiseo se disfraza con éxito ante su mujer pero no puede ocultar a su vieja niñera la antigua marca que data de su adolescencia. Por supuesto, Homero no enlaza conscientemente tales cuestiones, pero lo cierto es que éstas se hallan implícitas en la presentación de su héroe de mil facetas y disfraces, lleno de *mêtis*, y en la consiguiente astucia de su esposa, siempre tejiendo y destejiendo. Mucho más tarde, Platón especuló con las feas señales que el mal deja en el alma de un tirano corrupto (*Gorgias*, 524c ss.; véase *República*, 588c ss.). Invisibles durante su vida, son puestas al descubierto ante los jueces del Infierno. Esta misma preocupación por reconocer el ser íntimo oculto mediante la apariencia externa caracteriza la discusión de Sócrates con un famoso artista (recogida por Jenofonte) sobre cómo pintar el carácter o *êthos* de un hombre (*Recuerdos*, 3, 19).

La magia del placer: representación y emoción

En la cultura griega primitiva, los espectáculos cuya importancia es mayor ni son objetos de la naturaleza ni tampoco son el alma humana individual: lo más importante son las reuniones comunitarias para festivales, música, certámenes atléticos y ritos religiosos. Incluso en la Edad del Bronce los frescos de los palacios minoicos en Creta y en Tera describen reuniones públicas en los patios de los grandes palacios y sus áreas colindantes. Homero conserva el recuerdo de tales festivales en un símil que compara una danza coral

en el Escudo de Aquiles con las danzas en el palacio de Ariadna en Cnosos (*Ilíada*, 18, 590-592). En la *Odisea* existe una escena similar de jóvenes danzando en el palacio de Alcinoo (8, 256-265).

La reunión de los jonios en Delos descrita en el himno homérico a Apolo es el festival perfecto y, por extensión, la representación perfecta; crea un espectáculo lleno de encanto, *térpsis*, no sólo para el dios sino también para los mortales que participan en él (146-155). Parece identificar el poeta la *térpsis* que su canción produce con el efecto acumulativo del festival como un todo. Además del «boxeo, la danza y la canción» (149), existe también el placer que los ojos sienten cuando «uno ve la gracia que adorna todo» (153) y «llena de placer su corazón al contemplar a los hombres y a las mujeres de hermosos cintos, sus veloces navíos y todas sus posesiones» (153-155). El pasaje es un precioso testimonio de época arcaica acerca del efecto combinado del placer visual y acústico en los grandes festivales y también sobre la especial admiración que a los griegos merecieron los poderes miméticos de la voz. El autor del himno distingue la habilidad vocal de las muchachas delias como un espectáculo en sí mismo, «una gran maravilla cuya fama nunca se extinguirá»; consiste aquélla no sólo en el «hechizo» de su canción sino también en su habilidad para imitar «las voces de todos los hombres y el sonido de las castañuelas» (156-164).

La actuación oral conduce a su público a una respuesta total, física y emocional así como intelectual. La poesía recitada y/o cantada en tales circunstancias implica una relación intensamente personal entre poeta y público. Cuando Aquiles le habla a Tetis de su disputa con Agamenón, en el primer libro de la *Ilíada*, repite lo que ya hemos oído; pero, contándole sus sufrimientos a su madre en un relato en primera persona, se da la satisfacción de comunicarse con este oyente que le es próximo y está lleno de compasión por él. El resumen que Odiseo hace de sus aventuras a Penélope tras su reunión en *Odisea* 23 es un episodio del mismo tipo. Tales escenas, que implican narración y audición de ésta, tal vez puedan considerarse idealmente como análogas o como modelos de la relación que el bardo espera crear entre él mismo y su público. Como Ión señala de manera harto grosera en el pequeño diálogo platónico que lleva su nombre, «si les hago llorar yo me reiré puesto que ganaré dinero; pero si hago que se rían, entonces seré yo quien llore ya que perderé dinero» (*Ión*, 535e).

Platón considera peligrosa esta liberación de la emoción y, por eso, excluye a los poetas de su república ideal; pero el *Ión* nos da una idea de cómo podría ser una actuación de este tenor. Vemos al rapsoda llevando a cabo un casi hipnótico ensalmo sobre su público al presentarles las escenas épicas de su narración (535c). Platón

compara el efecto a una piedra imán que atrae anillos de hierro. La fuerza magnética fluye del propio poeta hasta el rapsoda y continúa hasta el público (533d, 535e). El mismo recitador, cuando está totalmente inmerso en su arte, se «halla fuera de sí» (535b). «Cuando recito algo que mueve a compasión los ojos se me llenan de lágrimas; y cuando lo que recito asusta o es terrible, del miedo se me ponen los pelos de punta y mi corazón da saltos» (535c).

El sofista Gorgias, a finales del siglo v, considera estas respuestas afectivas como el resultado especial del poder aural de la poesía. En su elogio del poder del lenguaje, en su *Helena*, escribe que «en aquellos que la escuchan [la poesía] infunde un escalofrío de temor, compasión entre lágrimas y un anhelo que busca el dolor» (9). Estas respuestas fisiológicas al lenguaje confirman lo que podemos inferir, tanto de opiniones tardías como de los trágicos mismos, acerca de las respuestas emocionales que la tragedia suscita. Las crisis que se suceden en las piezas producen reacciones violentas de escalofríos, temblores, erizamiento del cabello, afasia, vértigo, martilleo y vuelcos del corazón, helados estremecimientos en el vientre y una tensión general en el cuerpo.

El auténtico poder de la poesía para mover las emociones la transforma tanto en un peligro como en una bendición. Como «encanto» o «hechizo» lleva a cabo una especie de magia y Gorgias la describe así en la *Helena* (10, 14). *Thélxis*, el término para este «hechizo», sirve para describir lo mismo el canto de las sirenas que la seductora magia de Circe en la *Odisea*. Píndaro nos cuenta cómo las figuras mágicas en forma de sirenas que se hallaban en los frontones del templo de Apolo en Delfos cantaban tan dulcemente que los hombres olvidaban sus familias y se consumían, cautivados por la canción, de modo que los dioses tuvieron que destruir el templo (*Peán*, 8, frag. 52 i, Snell-Maehler).

Cuando los griegos buscan representar el engaño y la seducción, también en forma de visiones, imágenes y fantasmas, la magia de la palabra hablada puede producir una belleza de cautivador exterior que, de hecho, esconde mentiras. Al igual que la Pandora de Hesíodo, las historias pueden estar «embellecidas con mentiras variadas» que «rebasan a veces la verdad» (Píndaro, *Olímpica*, 1, 28ss.). Odiseo goza de una reputación mejor que la de Ayante a causa de la habilidad de Homero; Píndaro, en *Nemea*, 7, nos dice «pues por encima de ficciones y artificios de altos vuelos hay algo solemne, mas la poesía engaña con historias seductoras. Ciego tiene el corazón la más nutrida asamblea de varones. Pues si le hubiera sido dado saber la verdad, no se habría atravesado el pecho con la bruñida espada, irritado por causa de las armas, el valeroso Ayante».

La imagen de la poesía primitiva que mejor nos muestra los peligros de la magia aural de la canción es la de las sirenas. Al permitirnos que olvidemos nuestras penas, como Hesíodo reclama para su poesía (*Teogonía*, 54ss.), la canción puede borrar también la memoria que nos une al pasado y nos confiere nuestra identidad humana. La paradoja de un poder de recordar que trae consigo olvido es ya un rasgo de la poesía de Hesíodo. Pero en el caso de las sirenas, la paradoja nos lleva a un conjunto de rasgos contradictorios que niegan el propósito de la canción. Las sirenas conocen todo lo que ha sucedido en Troya y, ciertamente, «cuanto sucede sobre la tierra fecunda» (*Odisea*, 12, 188-191); a pesar de esto, su isla está rodeada por las putrefactas pieles y huesos de hombres y se ubica lejos de las comunidades humanas cuya memoria tiene su significado y función (12, 45-47).

Semejantes a los «encantadores» de oro de Píndaro, a cuyo son los hombres «se consumían lejos de sus esposas e hijos», las sirenas homéricas son musas pervertidas. Pretenden poseer una memoria que lo abarca todo, pero su poder de memoria coexiste de forma anómala con los más horribles signos de decadencia mortal, la antítesis de la divina inmortalidad de la fama que es «imperecedera» *(kléos aphthiton)*. Reconociendo que los efectos de su magia son mayormente físicos, hay que decir que su «hechizo» o *thélxis* es sólo momentáneo; resuena en el oído, pero no mora en los labios del hombre. Es puramente acústico y, así, Odiseo puede neutralizarlo por el simple expediente físico de colocar cera en las orejas de sus compañeros y atar su propio cuerpo al barco.

Lo que, para los poetas primitivos, fue un hechizo mágico se transforma en una habilidad técnica en cuanto las artes del lenguaje se profesionalizan y racionalizan a finales del siglo VI y principio del V. Profesores de retórica tales como Protágoras, Gorgias y Pródico enseñaron tales habilidades por dinero; y Gorgias, en su *Helena*, tímidamente, dio más explicaciones acerca de las afinidades entre este arte y los hechizos mágicos y las drogas. Los que estaban dispuestos a pagar los precios podían, así, adquirir este arte de persuadir a una masa de oyentes, jugando con sus sentimientos. Según Tucídides, Pericles consiguió parte al menos de su poder político gracias a su habilidad para influir sobre la multitud (2, 65, 9). Historiadores y autores dramáticos de este periodo muestran una nueva sensibilidad hacia la masa y sus emociones: pánico, histeria, impulsos repentinos de generosidad o de compasión.

El teatro, más aun que la asamblea o los tribunales de justicia, es el lugar donde las emociones de las masas encuentran su más completa liberación. Frínico, como hemos visto, excitó las emociones equivocadas y fue multado en vez de obtener la corona de la victoria. En el lugar del poder de la poesía para excitar emocionalmente, Platón podría haber colocado —y así lo da a entender— el diálogo filosófico, que vendría a ser la «poesía» apropiada para el estado ideal diseñado de acuerdo con presupuestos filosóficos. En las *Leyes* establece que «la más noble musa es aquella que proporciona placer a los mejores hombres y a los que tienen una adecuada educación». La elección de los jueces de las tragedias por sorteo es el signo de una «infame teatrocracia en vez de una aristocracia» (*Leyes*, 3, 701a). Los filósofos-legisladores son «los poetas de la más noble y mejor tragedia», pues su estado ideal es la «imitación *(mímēsis)* de la vida más noble y mejor», encarnando así «la tragedia más verdadera de todas (*Leyes*, 7, 817b).

Dejando a un lado la importancia que tienen en lo que toca a la concepción de Platón de su propio papel educativo, estas observaciones pueden leerse históricamente como una indicación, de manera retrospectiva, del papel central del teatro en la comunidad ateniense y de la importancia de la respuesta del público. El especial orgullo que Atenas sentía por sus espectáculos es confirmado igualmente por las observaciones atribuidas a Pericles en el discurso fúnebre de Tucídides. En él, Pericles alaba a Atenas por su abundancia de solaz para las fatigas diarias, consistente en «certámenes *(agônes)* y festivales a lo largo de todo el año», cuyo «disfrute» *(térpsis)* aleja las penas (2, 38, 1). Prosigue comparando Atenas con Esparta en lo que se refiere a la apertura, que no impide «ningún conocimiento o visión» (espectáculo, *théama*) en tanto que no sirva directamente de ayuda al enemigo (2, 39, 1). La lengua de Tucídides es general y un tanto vaga, pero los espectáculos cívicos con representaciones dramáticas bien podían ser incluidos en ese *théama* del que Pericles habla; igualmente, pudo estar pensando en ellos cuando, en su más famosa frase, con toda brevedad sentenció: «Resumiendo, afirmo que la ciudad toda es escuela de Grecia» (2, 41, 1)*.

Espectáculo dramático: orígenes y carácter

Pese a que Homero quiere que «veamos» los grandes hechos del mundo épico con ojos de «asombro» *(thaûma, thámbos)*, no alberga la menor duda de que la palabra hablada (y cantada) es el verdadero vehículo de la comunicación y el recuerdo. Como la escritura llega a ser cada vez más importante en Grecia desde finales del siglo VIII a.C. en adelante, esta relación entre el ojo y el oído cambia.

* La traducción es de A. Guzmán Guerra (Madrid, 1989).

A fines del siglo VI y principios del V, poetas como Simónides, Píndaro y Baquílides, aunque todavía reconocían abiertamente (y, a veces, de hecho las tenían) conexiones personales con sus patronos, se movían sin embargo hacia una concepción más profesional de su arte. Escribir por encargo y a sueldo de gente de muchas partes del mundo griego les hizo que se separaran de la inmediatez inherente a la actuación cara a cara más que el poeta oral de tipo homérico. Esta relación mucho más libre con la actuación oral aparece también en las metáforas visuales que Píndaro y Baquílides inventan para su canción. Frente a la imaginería vocal de Homero y Hesíodo, estas figuras, a menudo, tienen poco o nada que ver con la situación en que la actuación tiene lugar o incluso con la voz o la música. La oda es una estatua, una guirnalda, un tapiz bordado, un templo, una rica libación de vino, un fresco manantial de agua, flores, fuego, alas. El poeta mismo puede ser un águila que vuela alto en medio del cielo, un arquero o un lanzador de jabalina que dispara el proyectil de una canción, un viajero en un ancho camino o un pasajero en un navío que surca los mares.

Cuando Simónides afirmó que la «pintura es poesía callada, la poesía, pintura que habla» (Plutarco, *Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría*, 3, 346 F), puso la poesía en relación no con la actuación oral sino con la experiencia visual en un terreno bastante diferente. Estamos tentados de relacionar la conexión analógica entre lo visual y lo acústico de Simónides con la interacción de sonido y espectáculo que la tragedia estaba empezando a desarrollar por la misma época, sobre todo habida cuenta de que Simónides, en muchos sentidos, es un precursor del sofista viajero y de su libertad de especulación racional.

En la tragedia, la organización del material narrativo de los mitos mediante un texto escrito hace posible una narrativa visual, dotada de una nueva fuerza, y entrelaza voz y visión en nuevas y complejas relaciones. Con este cambio de énfasis, metáforas del espectáculo o del teatro describen la experiencia humana en general. Platón sugiere en el *Filebo* que la vida no es sino tragedia o comedia (50b), tal vez la primera formulación en la literatura occidental de la analogía entre el mundo y la escena hecha famosa por el melancólico Jacques en Shakespeare (*Como gustéis*, II, vii). Epicuro señaló «pues bastante gran teatro somos el uno para el otro» (citado por Séneca, *Carta*, 7, 11). En su formulación más amplia, «Longino», en el tratado *De lo sublime*, tal vez a finales del siglo I a.C., compara el universo entero a un gran espectáculo al que el hombre llega como un espectador privilegiado y en el que reconoce la grandeza a la que está destinado por el infinito alcance de su pensamiento (c. 35).

Este pasaje, muy influido por el estoicismo platonizante, asigna efectivamente a la humanidad lo que, en el pensamiento griego arcaico y clásico, es prerrogativa de los dioses: ser el lejano espectador de los sufrimientos y conflictos de la vida humana. Similar es también la perspectiva de la sabiduría divina del filósofo en el epicureísmo (véase Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, 2, 1-13). Tanto el público de la épica como el de la tragedia poseen algo de esta privilegiada perspectiva; figuradamente en la épica, en tanto que el omnisciente narrador en tercera persona nos hace partícipes en secreto de lo que los dioses ven y conocen, más literalmente, sin embargo, en la tragedia, puesto que estamos sentados en un lugar por encima de la acción y miramos hacia ella desde una distancia casi olímpica, por no decir con un olímpico distanciamiento. En la épica y en la tragedia este espectáculo del sufrimiento humano sólo intensifica la conciencia de los límites que circundan la vida de los mortales. La visión filosófica, sin embargo, lo que pretende, precisamente, es trascender esos límites.

Aunque los orígenes de la tragedia permanecen en la oscuridad, llenos de controversias, la conexión que Aristóteles estableció entre tragedia y ditirambo es ampliamente aceptada (*Poética*, 4, 1449 a). Al principio, una representación coral llena de excitación en honor de Dioniso, el ditirambo, a finales del siglo VI, parece haberse transformado en algo más tranquilo, más lírico, que narraba mitos sobre los dioses y, más tarde, sobre los héroes. Las conexiones entre la tragedia y Dioniso fueron un problema incluso para los antiguos; de ahí que el proverbio «Esto nada tiene que ver con Dioniso» se interpretase como una crítica que señalaba la grandísima distancia que hay entre la tragedia y el culto directo del dios en su principal festival, las Grandes Dionisias, la más importante de las ocasiones para las representaciones dramáticas. Aunque la tragedia tiene sus primeros comienzos bajo la tiranía de Pisístrato (534 a.C. es la fecha tradicional), entra en funcionamiento y se perfecciona bajo la nueva democracia de principios del siglo V. La asociación de Dioniso con el culto popular más bien que con las tradiciones aristocráticas puede haber estimulado su crecimiento.

Dioniso es un dios de la vegetación, especialmente del vino y de su fermentado producto; está también asociado con la locura y el éxtasis religioso. Aparece frecuentemente en los vasos con una corte de sátiros, criaturas con patas de cabra, mediohombres, mediobestias, que dan rienda suelta a su naturaleza animal en la embriaguez, los gestos obscenos y un apetito sexual indiscriminado. Las danzas de sátiros, según Aristóteles, contribuyeron también al desarrollo de la tragedia (*Poética*, 4, 1449a) y, en las Dionisias, una pieza ligera, con un coro de sátiros, era presentada junto con las

tres tragedias de cada uno de los dramaturgos que participaban en el concurso. Acompañando también a Dioniso, y en una estrecha (aunque no necesariamente armoniosa) relación con los sátiros, están las ménades (literalmente «locas»); ellas personifican también, en total sumisión al dios y a su culto, una liberación, sin la menor inhibición, de la energía emocional y física.

Las asociaciones de Dioniso con lo irracional, con la locura, con las mujeres, con la danza llena de excitación y la música y con la inestabilidad de la línea divisoria entre bestia, hombre y dios son importantes para la tragedia. La asociación de Dioniso con la máscara es un nexo aún más inmediato. Dioniso, de hecho, recibe culto a menudo bajo la forma de una máscara, colgada unas veces de un árbol o de un pilar, y otras adornada con hiedra, la planta sagrada del dios. La máscara hace posible la representación mimética de los mitos en forma dramática. El actor enmascarado puede también explorar la fusión entre diferentes identidades, estados de ser, categorías de experiencia: masculino y femenino, humano y bestial, divino y humano, extraño y amigo, foráneo y del lugar. La máscara es, así, algo central en la experiencia dramática, como un signo del deseo del público de someterse a la ilusión, juego y ficción y de colocar energía emocional en lo que lleva la marca de ficticio y, a la vez, de Otro. La mirada frontal de la máscara, según una sugerencia de Vernant, es también la manera de representar la presencia de la divinidad entre los hombres.

Por todas estas razones, Dioniso es el dios bajo cuya advocación, de la manera más natural, la tragedia encontró su lugar y pudo tomar su forma característica: la atmósfera preñada de emoción de un espectáculo mimético; la identificación intensa con el mundo de ilusión creado y puesto en escena por actores enmascarados; la capacidad de enfrentarse con la alteridad de lo bestial y lo divino en la vida humana y de reconocer la irracionalidad y emocionalidad asociada con la hembra en una sociedad dominada por el macho; y, finalmente, la apertura a las más vastas cuestiones de importancia, hecha posible por la presencia de los dioses en los asuntos humanos como agentes visibles. El hechizo de la máscara dionisíaca, en dosis controladas, libera de los miedos, la ansiedad y la irracionalidad que hay bajo la brillante superficie de la Atenas de Pericles.

La tragedia define de nuevo el papel del espectador. En vez del deleite o *térpsis* del recitado épico o de la actuación coral, la tragedia implica a su público en una tensión entre el esperado placer de asistir a un espectáculo trabajado en sus más mínimos detalles y el dolor que sus contenidos nos producen. Aquí y allá los propios trágicos llaman la atención sobre esta contradicción, la «paradoja trá-

gica», que consiste en encontrar placer en el sufrimiento (véase Eurípides, *Medea*, 190-203 y *Las bacantes*, 815).

La tragedia no sólo confiere a los viejos mitos una sorprendente representación corpórea, también los enfoca de nuevo en situaciones de crisis. En contraste con la relajada y expansiva narración de la épica oral, la tragedia selecciona episodios individuales de crisis y concentra la suerte de una casa o ciudad en una acción unificada con todo rigor, que se extiende dentro de un espacio y tiempo limitados.

Todos los componentes de la tragedia se encuentran con facilidad en la poesía del pasado: los recitados poéticos de los discursos del mensajero; las canciones corales de alegría, lamento o de ejemplos míticos que sirven de admonición; y, hasta cierto punto, incluso el diálogo. Pero estos elementos alcanzan una nueva fuerza cuando actúan todos unidos en el nuevo conjunto que es la tragedia. Esquilo emplea la simetría del refrán coral o responsorio para sugerir el terror de una muchedumbre asustada, como ocurre en *Los siete contra Tebas* (150-180). En *Los persas*, combina el responsorio lírico del lamento con el espectáculo visual del rey vencido, mostrándonos sus ropas hechas harapos para retratar el impacto de la derrota en la comunidad toda (*Los persas*, 906-1077). La identificación del público del teatro con la amenazada ciudad mediante la representación mimética del peligro da a tales escenas una intesidad superior a cualquier otra de la lírica coral.

La antigua *Vida de Esquilo* acentúa su poder de *ékplēxis*, de «golpear» al público con poderosos efectos visuales. Cuando las furias hacían su aparición en *Las euménides* —cuenta la *Vida*— los niños se desmayaban y las mujeres abortaban. La exactitud de la anécdota es dudosa, pero, probablemente, refleja el espíritu de su arte. Sus efectos acústicos son igualmente poderosos: están las danaides, que gritan de miedo en *Las suplicantes;* tenemos los misteriosos *ototototoî pópoi dâ / ôpollon ôpollon*, mitad terror, mitad profecía, de Casandra (*Agamenón*, 1072ss.); los gemidos y gruñidos de las furias cuando el fantasma de Clitemnestra las despierta al principio de *Las euménides* (119ss.), sin olvidarnos, además, del sonido que el grito *â â e e* de Io representa, cualquiera que éste sea, cuando ella, empujada por los aguijones de los tábanos, entra en escena (*Prometeo encadenado*, 566).

Sófocles y Eurípides son más sosos, pero también tienen su esfinge silbadora (Eurípides, *Edipo*, frg. II Austin), sus vociferantes héroes (Sófocles, *Las traquinias*, 805, 983-1017; Eurípides, *Heracles*, 869ss.), sus enfermos que se lamentan y gritan (Sófocles *Electra*, 826-830, 840-845; *Filóctetes*, 730-757). En el otro extremo, ambos trágicos pueden también usar el silencio como un efecto

igualmente poderoso. Aristófanes se ríe de los largos silencios de los protagonistas de Esquilo en sus escenas iniciales (*Las ranas*, 911-920). Los mutis silenciosos de Yocasta, Deyanira y Eurídice (en *Edipo rey*, *Las traquinias* y *Antígona* respectivamente) son la calma ominosa antes de que la tormenta del desastre estalle. En *Edipo en Colono*, Sófocles, de una forma que mantiene en suspenso, deja al viejo Edipo sin hablar durante un centenar de versos, hasta que, calentada a fuego lento, su cólera estalla contra su hijo Polinices en terribles insultos y maldiciones (1254-1354). Sirviéndose de la entonces todavía reciente innovación del tercer actor, Esquilo debe haber asombrado a su público en el *Agamenón* cuando Casandra, silenciosa durante la larga escena entre Agamenón y Clitemnestra, lanza de repente sus terribles gritos de desesperación y profecía. En la siguiente pieza de la trilogía, Pílades es mantenido en silencio del mismo modo hasta el momento culminante en que proporciona a Orestes, en la terrible crisis de su decisión, el estímulo crucial para matar a su madre; son los tres únicos versos que recita en la pieza (*Las coéforos*, 900-902).

Lengua y espectáculo trágico

El poder significante del lenguaje es uno de los aspectos que más interesa a la tragedia. Términos éticos cruciales como justicia, bondad, nobleza o pureza son constantemente traídos a colación y redefinidos. La paradoja de una «piedad impía» es el meollo de *Antígona*. El significado de «juicio prudente» *(sophrosyne)* y «sabiduría» *(sophía)* está en el centro de *Hipólito* y *Las bacantes* de Eurípides respectivamente. Obras como el *Agamenón* de Esquilo y *Edipo rey*, *Las traquinias* y *Filóctetes* de Sófocles deben mucha de su fuerza al hecho de que son una indagación sobre los fallos de la comunicación no sólo entre hombres sino también entre hombres y dioses. Las ambigüedades del lenguaje en profecías y oráculos determinan los acontecimientos de éstas y de otras muchas piezas. A este respecto, la tragedia no sólo reacciona ante el examen profundo del lenguaje de la ilustración sofística, sino que anticipa también el interés de Platón por estabilizar los valores éticos en el mundo de las palabras, inestable y poco digno de confianza.

Que los problemas del lenguaje y de la significación son importantes se deriva del hecho de que nos topamos con ellos en la escena trágica no menos que en la cómica. *Las nubes* de Aristófanes extrae gran parte de su humor de la iniciación de Estrepsíades a las sutilezas de los estudios sofísticos de gramática, género y morfología. Los placeres auditivos que la comedia produce no se limitan a la voz humana. El coro de *Las aves* debió ser una notable evoca-

ción del canto de los pájaros (ya el poeta arcaico Alcmán pretendía ser capaz de imitarlo [frags. 39 y 40 PMG]), aunque sólo el simple *torotorotorotorotíx / kikkabaû kikkabaû* en nuestros manuscritos es testigo del alegre experimento (cfr. 223ss., 260ss., 310ss.). Chistes, palabras de doble sentido, innumerables juegos de palabras llenan las piezas de Aristófanes. Los nombres ofrecen numerosas ocasiones para chistes, muchos de ellos obscenos, como, por ejemplo, aquél que hace de un demo ático una comunidad de masturbadores (*Anaflistios* y *anaphlân*, *Las ranas*, 427).

Palabra, música y movimiento muy probablemente eran los responsables del efecto fundamental de la tragedia y éste está de acuerdo con el papel de segunda fila que Aristóteles asigna a la *ópsis*, al espectáculo, en su *Poética*. Los autores dramáticos cuentan con cierta maquinaria escénica. La grúa podía transportar carros o héroes voladores, Perseo por ejemplo. El *ekkýklema* podía traer ante la vista los resultados de la acción (normalmente una acción llena de violencia) en el escondido interior de la casa. Esquilo, como ya hemos señalado, fue el más audaz de los autores dramáticos que hemos conservado en inventar efectos deslumbrantes para el espectáculo. En general, sin embargo, la escenografía de las piezas fue más convencional que realista y se sirvió de un número relativamente escaso de accesorios así como de decorados simples. La actuación, realizada por figuras enmascaradas, con primorosos vestidos, debe haber sido bastante estilizada y la voz, pronunciación y gestualidad fueron explotadas de forma que alcanzasen su máximo valor de expresión. Incluso entre los músicos eran apreciados el movimiento y los gestos. Pausanias, por ejemplo, a propósito de un flautista de renombre llamado Pronomo, nos dice que «por la forma de su expresión facial y por el movimiento de todo su cuerpo hacía disfrutar al público del teatro» (9, 12, 6).

Los efectos visuales de Sófocles y Eurípides, en cierto sentido, parece que se relacionan con los temas básicos de las piezas de una manera mucho más cabal que los de Esquilo y, además, expresan mejor el modo de ser de los personajes y las situaciones de los protagonistas: la ceguera de Edipo en las dos tragedias que tratan de este personaje, la ropa de Penteo vestido como una ménade en *Las bacantes*, la miseria y enfermedad de Filóctetes. Eurípides, frecuentemente, lleva la acción al máximo de sufrimiento y horror y, entonces, da fin a la pieza abruptamente mediante la aparición de una divinidad (el llamado *deus ex machina*). Sófocles utiliza este recurso sólo una vez y de una manera muy diferente: en el *Filoctetes*, Heracles baja del Olimpo; se trata de la viva voz y la encarnación personal del heroismo y la generosidad que han estado latentes en el héroe enfermo y amargado que es Filóctetes.

Las frecuentes parodias de los efectos visuales de la tragedia que Aristófanes lleva a cabo nos indican lo mucho que el público ateniense se acordaba de aquéllos. Paralelamente, en cierto sentido, Sófocles y Eurípides se hacen eco de escenas de Esquilo, especialmente de la *Orestíada*, en sus versiones del mito. En *Las traquinias*, la entrada del cortejo de Heracles con Yole, la cautiva que permanece en silencio, es un eco visual de la entrada de Agamenón con Casandra en el *Agamenón*, un recurso que proyecta la sombra de la asesina Clitemnestra sobre la leal y paciente Deyanira, en todo similar a Penélope.

Electra de Eurípides es tal vez la pieza más rica en ecos visuales de las escenas de Esquilo. En esta pieza, Electra atrae a Clitemnestra al interior de su casa para matarla, con el pretexto de que ella, casada con un modesto granjero, ha dado a luz y necesita que le ayuden en los ritos de purificación. Con su llegada en un carro, elegantemente vestida y acompañada por las esclavas capturadas en Troya como sus criadas, Clitemnestra representa aquí el papel del Agamenón lleno de *hybris* de la pieza de Esquilo, mientras que Electra, atrayendo con engaños a la poderosa figura al interior de su casa con vistas a ejecutar una horrible e impura venganza, no hace otra cosa que desempeñar el papel que su madre tenía en *Agamenón*. En ambas *Electras*, la de Sófocles y la de Eurípides, los ecos escénicos pueden sugerir el cumplimiento de la justicia retributiva, pero también implican la continuación de la mancha impura en la familia y el perpetuarse de la criminal violencia.

Espectáculo y narración

La tragedia, incluso cuando su forma como espectáculo se desarrolla del todo, no llega a romper por completo con la tradición oral. Los largos parlamentos del mensajero que, con harta frecuencia, narran los acontecimientos culminantes de la tragedia serían familiares a un público acostumbrado a la ininterrumpida narrativa en verso propia de la poesía épica. El espíritu de tales narraciones en la tragedia, sin embargo, es bastante diferente del de la épica. La batalla entre Eteocles y Polinices en *Las fenicias* de Eurípides (1359-1424), por ejemplo, se basa muy de cerca en los heroicos encuentros de la *Ilíada*, pero en vez de la clara y precisa distinción de amigo y enemigo, el relato trágico nos habla de la maldición, la mancha y la fusión/confusión de dos hermanos que ni pueden estar juntos en paz ni tampoco separarse de forma tajante con una guerra. Por ello, la fórmula homérica de «morder el polvo con los dientes» al morir se combina aquí con el motivo trágico del asesinato en la familia y no se diferencia claramente (1243ss.).

Los acontecimientos más violentos y dolorosos del drama griego se narran en los discursos hechos por los mensajeros, a los que ya se ha aludido, en vez de mostrarse en escena: el asesinato a manos de Clitemnestra de su marido y la muerte que a ésta le infligen sus propios hijos; el descuartizamiento de Penteo; la comida en que Tiestes devora a sus hijos; el envenenamiento de sus víctimas por Medea y, más tarde, la matanza de sus propios hijos con la espada, etc. En la tragedia, sin embargo, estos acontecimientos no pertenecen únicamente al reino del lenguaje y esto por tres razones. En primer lugar, el público ve pronto los resultados de las acciones violentas que acaba de oír: los cuerpos de Agamenón y Casandra sacados del interior del palacio mediante el *ekkýklema*; la entrada del ciego Edipo o de Polimestor (en la *Hécuba* de Eurípides), o cuando Agave exhibe la cabeza cortada de Penteo en *Las bacantes*. En segundo lugar, la narración se desdobla a menudo en la presencia de dos o más figuras que reaccionan de manera exactamente opuesta: En la *Electra* de Sófocles, por ejemplo, Electra y Clitemnestra responden de forma antitética a las (falsas) noticias acerca de la muerte de Orestes. En *Las traquinias*, como en el *Edipo rey*, un discurso del mensajero tiene un significado para un protagonista varón (Hilo y Edipo respectivamente), pero otro muy distinto para una figura femenina, que, entonces, hace mutis llena de silenciosa pena y se encamina al suicidio (Deyanira y Yocasta).

En último lugar, y lo que es más importante, la narración de la violencia que tiene lugar entre bastidores llama la atención sobre lo que *no* se ve. Así, se le concede una posición privilegiada a este espectáculo invisible mediante el procedimiento de quitarlo de la vista. Se puede decir que un espectáculo negativo de esta índole crea una contraposición entre los acontecimientos que se ven a la clara luz del día que reina en la orquesta y aquéllos otros que se ocultan entre bastidores. Estos últimos adquieren de este modo una dimensión añadida de misterio, horror y fascinación por el simple hecho de tener lugar fuera de la escena. Este espacio entre bastidores, que a menudo representa el interior de la casa o palacio, funciona como el espacio de lo irracional o lo demoníaco, las áreas de experiencia o los aspectos de la personalidad ocultos, oscuros y terribles. Así, por ejemplo, es el palacio al que Clitemnestra atrae con engaños a Agamenón para asesinarle, o la casa en la que Deyanira guarda y emplea la venenosa sangre del Centauro, la tienda en la que Hécuba y sus mujeres matan a los hijos de Polimestor y ciegan al padre o, finalmente, la prisión subterránea en donde la aparición de Dioniso, en figura de toro, comienza a minar la autoridad racional de Penteo.

El discurso del mensajero del *Edipo rey*, la más famosa de tales

narraciones en la tragedia griega, explota abundantemente este contraste entre lo que se «oculta» y lo que se «hace visible». La reticencia o incapacidad para relatar «las cosas más dolorosas» (1228-1231) envuelve la escena en una sugestiva semioscuridad. La «memoria» del mensajero nos permite seguir a Yocasta al interior de su habitación, que ella, en otra ocasión, nos impidió ver al cerrar sus puertas (1246). La barrera —literalmente hablando— que constituyen las puertas cerradas y la barrera figurada que viene a ser el titubeante recuerdo y relato del mensajero mantienen invisibles los últimos momentos de su agonía, pero la oímos «llamar» al difunto Layo y evocar, con su propia «memoria», los momentos de la concepción y del nacimiento cuyos horrores ahora le rodean en ese espacio cerrado.

El clímax de la parte narrativa asignada al mensajero se encuentra en una misteriosa e inexplicada revelación cuando «alguna divinidad muestra (a Edipo) el camino» (1258). Con gritos terribles destroza éste las puertas cerradas de la habitación de Yocasta, permitiéndonos ver el horrendo espectáculo del cuerpo de ella balanceándose colgado de sus lazos. La oculta «visión del dolor» se revela finalmente (1253ss., 1263ss.), pero sólo a los ojos de los que están dentro del palacio (y dentro de la narración), no a los del público que está en el teatro. «Terribles fueron las cosas que hubo que ver tras esto», continúa diciendo el mensajero (1267) volviéndo a Edipo quien, ahora, por fin «la ve», grita y se hiere los ojos con las fíbulas de sus ropas (1266ss.).

El expediente, utilizado repetidas veces, que consiste en impedir del todo o parcialmente la contemplación de algo es apropiado para un espectáculo demasiado terrible de narrar o de ser mostrado al público. Pero la tensión entre una narración de lo que es visible y de lo que está oculto, de lo que se oye y de lo que se ve, se resuelve en el completo espectáculo visual de Edipo que, ahora, ha pedido que se abran las puertas «para mostrar al pueblo entero de Tebas» la impura mancha que es él (1287-1289). El narrador suple las indicaciones escénicas: «Esas puertas se están abriendo y pronto veréis un espectáculo tal *(théama)* que incluso quien le odie sentirá piedad» (1295ss.). La aparición de Edipo, conscientemente teatral, permite que las emociones reprimidas hasta entonces encuentren su público y su expresión común en los gritos del coro cuando éste, al igual que el público, ve finalmente con sus propios ojos lo que se ha venido dejando a un lado, hasta ahora, como una pura experiencia oral/aural. «¡Oh desgracia terrible de ver para los hombres! ¡Oh lo más terrible que he encontrado nunca!»

La tragedia, espectáculo de la ciudad

Aunque la tragedia se ocupa más o menos directamente de lo marginal, lo desconocido, lo irracional, cada parte de la representación teatral es un reflejo de la sólida posición que aquélla ocupa en la ciudad y en las instituciones democráticas de ésta. Era uno de los principales magistrados quien seleccionaba a los tres trágicos cuyas obras habían de representarse en los festivales ciudadanos de las Dionisias y las Leneas. A diferencia de lo que ocurre en el teatro romano, los actores y los miembros del coro eran ciudadanos y, a principios del siglo v, los propios autores actuaban en sus piezas. Los jueces eran ciudadanos elegidos por sorteo de cada una de las diez tribus. El propio teatro era un edificio público y en él, al día siguiente de terminar las Dionisias, la asamblea se reunía para decidir si el festival había tenido una dirección adecuada. Junto con las representaciones dramáticas de las Dionisias, además, se exhibía el tributo pagado por los aliados, se proclamaban los benefactores de la ciudad y, a los huérfanos de los ciudadanos muertos en combate, se les hacía desfilar vestidos con su equipo militar facilitado por el estado. Como sugieren Tucídides en el discurso fúnebre de Pericles y Aristófanes en *Los acarnienses* (496-507), las Dionisias eran una ocasión para que la ciudad se exhibiese a sí misma ante sus aliados y ciudades vecinas, ofreciéndose como un espectáculo.

Sin embargo, la tragedia no es una parte más de este espectáculo ciudadano ya que, con su extraordinaria apertura, permite a la ciudad reflejar lo que está en conflicto con sus ideales, lo que tiene que ser reprimido o excluido y lo que teme o juzga como ajeno, desconocido, lo Otro en suma. Es así como podemos comprender la dramatización, muchas veces repetida por los trágicos, del poder y la cólera de las mujeres dentro de la familia (*Orestíada* de Esquilo, *Las traquinias* de Sófocles, *Medea, Hipólito* y *Las bacantes* de Eurípides), con sus inversiones de los papeles sexuales y la transformación de poderosos gobernantes en parias vencidos, agobiados por los sufrimientos (Edipo, Jasón, Heracles, Creonte, Penteo, etc.). Eurípides pudo idealizar Atenas como la justa y piadosa defensora del débil (*Los heráclidas, Suplicantes*). Sófocles hizo lo mismo en su *Edipo en Colono*. Pero Eurípides pudo también escribir obras como *Hécuba* y *Las troyanas*, criticando implícitamente la brutalidad de la política bélica de la ciudad. *Los persas* de Esquilo pudieron presentar a los invasores vencidos bajo una óptica de comprensión. La comedia pudo expresar sin ambages el ansia de paz en obras como *Los acarnienses, La paz* o *Lisístrata*, satirizar instituciones tales como los tribunales de justicia o la asamblea *(Las*

avispas, Las asambleístas) o bien parodiar a figuras públicas como Cleón *(Los caballeros).*

La tragedia pudo llevar a escena, de manera simbólica, debates contemporáneos acerca de la moral en general y cuestiones políticas tales como las restricciones sobre el Areópago en *Las euménides* de Esquilo. Pero su significado cívico y político podía ser también más difuso e indirecto. El papel de Odiseo en el *Ayante* de Sófocles, por ejemplo, valora el compromiso democrático por encima del autoritarismo aristocrático y la intransigencia. La tragedia suscita también preguntas sobre los peligros inherentes al ejercicio del poder *(Los persas, Orestíada, Antígona)*, pone de manifiesto las desastrosas consecuencias de la división o de la discordia dentro de la ciudad *(Los siete contra Tebas, Las fenicias)* o demuestra la existencia de una estructura moral básica que subyace a los acontecimientos humanos cuando vemos la lenta, dificultosa y a menudo dolorosa actuación de la justicia a lo largo de muchas generaciones, como ocurre en las trilogías de Esquilo.

Mientras la actuación de la lírica coral tiende a reforzar las tradiciones y los valores de las familias aristocráticas, la relativamente nueva forma del espectáculo dramático es la forma distintiva de la polis democrática. En efecto, con su marco ciudadano, su estructura de debate dialéctico y las relaciones constantemente cambiantes entre el héroe individual y la comunidad representada por el coro, la tragedia es la forma artística adecuada para que la democracia la haya promovido tras sus orígenes en la época de Pisístrato. El carácter aristocrático del individualismo, el honor personal y la excelencia competitiva expresada en la poesía épica están aún muy presentes en el siglo v a.C.. Como resulta claro a partir de obras como *Los siete* de Esquilo, el *Ayante* y el *Filóctetes* de Sófocles o el *Heracles* de Eurípides, una de las funciones de la tragedia es volver a examinar tales actitudes a la luz de la necesidad que una sociedad democrática tiene de compromiso y cooperación.

Los mitos presentados por la tragedia ya no reflejan los valores tradicionales de una remota e idealizada época. En vez de esto, se transforman en el campo de batalla de los conflictos contemporáneos dentro de la ciudad: concepciones más antiguas de una venganza de sangre se enfrentan al nuevo legalismo cívico *(Orestíada)*; las obligaciones de la familia se contraponen a las de la ciudad *(Antígona)*; aparte de eso, tenemos los conflictos entre sexos y entre generaciones (*Alcestis, Medea* y *Las bacantes* de Eurípides) y las diferencias entre autoritarismo y orden democrático (*Las suplicantes* de Esquilo, el *Ayante* y el *Edipo en Colono* de Sófocles). Por estas razones, también las representaciones trágicas son concebidas no como un entretenimiento del que se puede disfrutar en cualquier momento (como es el teatro moderno), sino que se limitan a los dos festivales ciudadanos de Dioniso y tienen lugar dentro del ambiente carnavalesco asociado con este dios.

La tragedia, sobre todo, crea un sentimiento de comunidad dentro del teatro y dentro de la ciudad. Aquí los espectadores-ciudadanos, pese a sus diferencias, se tornan conscientes de su solidaridad dentro del marco ciudadano y dentro de la construcción, cívica también, que los ha reunido. Sus espectadores se hacen espectadores unos de otros en tanto que ciudadanos, así como espectadores de la propia representación. La comunidad del teatro forja lazos de emoción compartida y compasión universal. Al final del *Hipólito* de Eurípides, por ejemplo, la pena sentida por la muerte del hijo de Teseo es «una pena común» que se extiende sobre «todos los ciudadanos» (1462-1466), pese al hecho de que Hipólito ha renunciado a las obligaciones políticas y elegido a cambio pasatiempos privados como la caza y los deportes. Esta conmemoración cívica, además, es el consuelo que una comunidad humana es capaz de ofrecer, en contraste con el ritual privado y cultual con el que su diosa, Artemis, honrará su memoria (1423-1430).

La tragedia no sólo aplica el espejo distanciador del mito a los problemas contemporáneos, también refleja alguna de las más importantes instituciones de la ciudad. De éstas, las que más tienen que ver con la tragedia son los tribunales de justicia. Diez de los espectadores, elegidos por sorteo, son ciertamente los jueces de la pieza. Los veloces intercambios verbales entre antagonistas en la tragedia se parecen a la argumentación e interrogatorios de los tribunales. Las tragedias, en efecto, hacen que sus públicos, en cierto sentido, sean jueces de complejas cuestiones morales en las que ambas partes invocan la justicia, y lo bueno y lo malo resultan difíciles de distinguir. El debate entre Hécuba y Polimestor en la *Hécuba*, por ejemplo, es, de hecho, una situación jurídica (1129ss.). Podemos pensar también en la escena del proceso de *Las euménides* de Esquilo y en la parodia de un tribunal que hay en *Las avispas* de Aristófanes. Incluso los autores posteriores alaban las tragedias por su viva aproximación al debate legal (véase, por ejemplo, Quintiliano 10, 1, 67ss.).

La tragedia, aún más claramente que por asignar culpas y castigos, se interesa por el problema de la decisión. Casi todas las piezas que nos han llegado nos muestran a su protagonista atormentado por una difícil elección entre alternativas en conflicto o bien comprometido en una decisión entre la seguridad y una acción peligrosa o de incierto resultado. «¿Qué voy a hacer?» *(tí drásō)*; es un grito que se repite una y otra vez en momentos de crisis. Figuras como Medea, Fedra u Orestes dudan, vacilan, cambian sus decisiones. La

intransigencia puede ser tan desastrosa como la vacilación o los cambios continuos, según nos muestra el *Filóctetes* de Sófocles. Casos como el cambio de situación de Creonte en la *Antígona* o la vehemente cólera mostrada por Edipo frente a Tiresias en *Edipo rey* ponen en escena ante la audiencia no sólo la capacidad destructiva de las disputas familiares sino también las consecuencias de las decisiones imprudentes, irascibles o equivocadas. Tales dramatizaciones de la decisión, cambios, rigidez y cosas semejantes podrían ser un atractivo para la experiencia que el público tenía tanto de las asambleas como de los tribunales. El relato que Tucídides hace de cómo los atenienses cambiaron de forma de pensar tras la condena de los mitilenos muestra lo mucho que, en la vida real, podía depender de tales deliberaciones y cambios de actitud (Tucídides 3, 36).

Tragedia y escritura

Es posible que los trágicos hayan compuesto grandes porciones de sus obras dentro de su cabeza, tal como hacían los poetas orales, y que, luego, oralmente, las hayan hecho aprender a los actores y al coro. Sin embargo, la mentalidad propia de quienes saben leer y escribir y la producción de textos parecen ser requisitos casi indispensables para la estructura de la tragedia, que no es sino la concentración, siguiendo un plan previo, de una acción compleja dentro de una compleja estructura formal que se despliega en un espacio geométrico, convencional y simbólico.

Las ranas de Aristófanes, representada en el año 405 a.C., escenifica el choque entre las concepciones nuevas y viejas acerca de la poesía y de la representación. Esquilo acusa a su rival más joven que él, Eurípides, de dar al traste con la vieja moralidad mediante sus sutilezas intelectuales, paradojas y exhibiciones de mujeres inmorales (véase 1078-1088). El poeta más viejo, más próximo a la cultura oral del pasado, está también más cerca de una correspondencia mucho más directa entre la palabra y la cosa y, a la vez, más próximo al papel del poeta como portavoz de los valores de la comunidad (1053-1056). El arte de Eurípides se asocia con el movimiento sofístico, con libros, ligereza aérea y con la facilidad para retorcer argumentos que la lengua posee. Se presenta como si separase el lenguaje y la realidad («la vida no es la vida»). El lenguaje de Esquilo, en cambio, posee la terrosa consistencia física que la voz tiene en la cultura oral y sus manifestaciones proceden de los «intestinos», el «diafragma» y la «respiración» (844, 1006, 1016). En la llamada «Batalla de los prólogos», en la que los versos se pesan

en las balanzas, las «aladas» sutilezas euripídeas de Persuasión pierden frente al peso de los carros de Esquilo, la Muerte y los cadáveres (1381-1410). Es un supremo rasgo de ironía el hecho de que Dioniso elija a Esquilo sirviéndose de un verso de Eurípides a propósito de la separación entre «lengua» y «pensamiento» (*Las ranas*, 1471; cfr. *Hipólito*, 612).

Puede parecer paradójico asociar la tragedia, que tan poderosamente combina el espectáculo visual, la música y la poesía para ofrecérselo a una excitada y, a menudo, ruidosa multitud de miles de personas, con la comunicación austera y monocroma que se suele asociar con las silenciosas cartas. Con todo, el poder de la escritura, que late tras la escena, posibilita la organización de la vista, la voz y el oído dentro de una representación multi-media. El frecuente uso de las imágenes sinestésicas y su explícita orquestación de la experiencia visual y acústica en momentos del máximo dramatismo llama la atención sobre esta interconexión de los diferentes sentidos.

Tanto el espacio gráfico de la escritura como el espacio teatral del drama dependen de la creación de un campo de actividad simbólica en el que las más ínfimas señales pueden tener una gran importancia. Aquí, la atención se concentra sobre un campo limitado y voluntariamente reducido. Este microcosmos es el modelo de un ámbito mucho más amplio, ya sea el de la sociedad, ya el del universo entero. La escritura y la tragedia necesitan una actividad interpretativa enfocada sobre una determinada área. Ambas dependen de la habilidad para operar dentro de un sistema de convenciones para reconocer e interpretar signos y para ponerlos juntos en el orden adecuado, «eligiendo lo nuevo mediante lo viejo», según afirma Yocasta a propósito de Edipo en *Edipo rey*, 916 (la frase se refiere también a la habilidad de Edipo para resolver acertijos). En griego «leer» es «reconocer», *anagignṓskein*, que es también la palabra que emplea Aristóteles para el momento crucial de la tragedia, el «reconocimiento» o *anagnṓrisis*.

La única fuerza de la tragedia puede deberse tal vez a su aparición en ese momento de transición de la cultura griega en el que el poder de los mitos no está aún erosionado por la mentalidad crítica que aparece con la escritura, el pensamiento abstracto y las filosofías éticas sistemáticas. La comedia siguió siendo una forma artística vital e innovadora ya bien entrado el siglo IV, en parte porque Menandro y sus seguidores fueron capaces de cambiar el enfoque de la comedia antigua y dirigirlo sobre asuntos más privados y domésticos, fueron capaces de inspirarse en la emocionalidad de los argumentos de reconocimiento del último Eurípides y capaces también de desarrollar un estilo al tiempo coloquial y elegante.

Una transformación de esta índole, sin embargo, no infundió nueva vida a la tragedia, al menos por lo que podemos colegir de lo que ha quedado de ellas. Las tragedias compuestas después del siglo v a.C. no parecieron dignas de ser conservadas y ninguna ha sobrevivido.

La tragedia del siglo v a.C. fue capaz de combinar la seriedad moral y religiosa y la imaginación mítica de la épica oral con la exploración intelectual de una época de extensión de la alfabetización que ensayaba atrevidas conceptualizaciones en torno al hombre y la naturaleza en el terreno de la ciencia, la medicina, la filosofía, la historia, la geografía y otros campos. En tragedia, lo mismo que en filosofía, pensamiento y visión alcanzan el reino de lo desconocido. Esquilo compara el «profundo pensamiento» con la zambullida de un buceador «en las profundidades» o intenta comprender la mente de Zeus, que es «una visión insondable», algo que escapa a la comprensión humana (*Las suplicantès*, 407ss. y 1057; véase *Los siete*, 593ss.; *Agamenón*, 160ss.).

La maravillosa representación visual que la tragedia nos ofrece de los antiguos mitos parece otorgar un papel especial a las apariencias externas de la percepción sensorial; no obstante, explora constantemente la separación que existe entre lo externo y lo interno, entre la palabra y el hecho, entre la apariencia y la realidad. Su inmensa capacidad de poder para representar, combinando palabras, música, danza y gestos miméticos, pone de relieve realmente la dificultad de encontrar la verdad última y los inconvenientes, en realidad los dolores, con que nos topamos en nuestro intento de comprender la compleja naturaleza de la conducta del hombre, los caminos de los dioses, los términos y límites de nuestra condición mortal.

Pese a que su ambiente sea diferente, los poetas trágicos son hermanos de espíritu de aquellos filósofos que, como Heráclito, Demócrito y Platón, sabían que hay en la superficie del mundo más engaño que verdad y se esforzaban por comprender por qué la vida es como es, por qué existe el sufrimiento, cómo la justicia y la acción moral pueden realizarse dentro de la sociedad y qué orden superior, si es que hay alguno, hace inteligible nuestra existencia. Las tragedias siguieron escribiéndose y representándose después del siglo v, pero la energía creativa, la preocupación ética y la exploración teológica que produjeron las grandes obras se encaminaban ya hacia la filosofía y la historia. Los espectadores de Esquilo y Sófocles son ahora también lectores de Platón y Aristóteles.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ADRADOS, F. R., *Fiesta, comedia y tragedia*, Barcelona, 1972.

CONNOR, W. R., «Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression», *Past and Present*, 119, pp. 3-29, 1988.

DETIENNE, Marcel, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, 2ª. ed., París, 1973. [Hay ed. cast.: *Maestros de la verdad en la Grecia antigua*, Madrid, 1986.]

— *L'invention de la mythologie*, París, 1981. [Hay ed. cast.: *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985.]

— y VERNANT, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, París, 1974. [Hay ed. cast.: *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, 1988.]

EDEN, Kathy, *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton, 1965.

ELSE, G. F., *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge, Mass., 1965.

GENTILI, Bruno, *Lo spettacolo nel mondo antico*, Roma-Bari, 1977.

— *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari, 1984.

GOLDHILL, Simon, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, 1986.

— «The Great Dionysia and Civic Ideology», *Journal of Hellenic Studies*, 107, pp. 58-76, 1987.

HAVELOCK, Eric A., *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963.

— *Cultura orale e civiltà della scrittura*, tr. ital. del anterior, con introducción de B. Gentili, Roma-Bari, 1973.

— *The Literate Revolution in Greece and its Consequences*, Princeton, 1982.

— *The Muses Learn to Write*, New Haven, 1986.

HERINGTON, C. J., *Poetry into Drama*, Sather Classical Lectures, 49, Berkeley-Los Angeles, 1985.

KNOX, Bernard M. W., «Silent Reading in Antiquity», en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9, pp. 421-435, 1952.

— *Word and Action: Essays on the Ancient Theatre*, Baltimore, 1979.

LONGO, Oddone, *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Nápoles, 1981.

LORAUX, Nicole, *Façons tragiques de tuer une femme*, París, 1985.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 2ª. ed. rev. por T. B. L. Webster, Oxford, 1962.

— *The Dramatic Festivals of Athens*, 2ª. ed. rev. por J. Gould y D. M. Lewis, Oxford, 1968.

PUCCI, Pietro, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore, 1977.

ROMILLY, Jacqueline de, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, París, 1958.

SEGAL, Charles, *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Martin Classical Lectures, 26, Cambridge, Mass., 1981.

— *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, 1982.

— *Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, Princeton, 1986.

— *La musique du Sphinx. Poésie et structure dans la tragédie grecque*, París, 1987.

STANFORD, W. B., *Greek Tragedy and the Emotions*, Londres, 1983.
SVENBRO, Jesper, *La parole et le marbre*, Lund, 1976.
— *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, 1988.
TAPLIN, Oliver, *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford, 1977.
— *Greek Tragedy in Action*, Berkeley-Los Angeles, 1978.
THALMANN, W. G., «Speech and Silence in the Oresteia», en *Phoenix*, 39, pp. 99-118, 221-237, 1985.
VEGETTI, Mario ed., *Introduzione alle culture antiche. Vol. I. Oralità, scrittura, spettacolo*, Turín, 1983.
VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965. [Hay ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1985.]
— *Les origines de la pensée grecque*, 2ª. ed., París, 1982.
— *La mort dans les yeux*, París, 1985. [Hay ed. cast.: *La muerte en los ojos*, Barcelona, 1986.]
— y VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972 [hay ed. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, 1987].
— *Mythe et tragédie*, vol. 2.º, París, 1986. [Hay ed. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. 2, Madrid, 1989.]
WYATT, Willian F. Jr., «Homer in Performance: *Iliad* 1, 348-427», *Classical Journal*, 83, pp. 289-297, 1987-1988.
ZEITLIN, Froma I., «Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama», en *Representations*, 11, pp. 63-94, 1985.

Capítulo séptimo

EL HOMBRE Y LAS FORMAS DE SOCIABILIDAD[1]

Oswyn Murray

[1] Las notas, con toda intención, son breves y están dirigidas exclusivamente a remitir al lector al tratamiento más autorizado o reciente de las diversas cuestiones. Una bibliografía detallada para cada uno de sus aspectos se puede encontrar en Detienne-Vernant (1979) (a cargo de Svenbro), en Schmitt-Pantel (1987) y en Murray (1989a).



Atribuido a un seguidor de Eufronio, probablemente el joven Eutímides: *Muchachos saltando al son de la flauta*, pelike, técnica ática de figuras rojas. Finales del siglo VI

El hombre es un animal social; el hombre griego es una criatura de la *pólis*: esto es lo que significa la famosa definición de Aristóteles de *su* hombre como «un animal de *pólis* por naturaleza» (*Política*, 1253a). Pero la definición de Aristóteles estaba embutida dentro de una teoría ético-biológica en la que, para ser totalmente humano, uno debía ejercitar al máximo todas las posibilidades inherentes a la naturaleza humana, y en la que una jerarquía ética otorgaba primacía al pensamiento frente a las emociones. Por lo tanto, su percepción de la *pólis* como la forma de organización social en la que las posibilidades del hombre podían desarrollarse de manera más completa, hizo que las pretensiones de la religión, la familia y el reino de lo emocional a ocupar un lugar dentro del orden superior de la política quedaran en un segundo plano.

La historia del estudio de la organización social griega ha sido la de una lucha más o menos consciente para huir de esta concepción aristotélica de la sociedad griega y encontrar una imagen que haga menos hincapié en el fenómeno único de la *pólis* e intente «despolitizar» al hombre griego, es decir, ver las formas griegas de organización social como emparentadas con las que solemos encontrar en otras sociedades primitivas. En muy pocas palabras, ésta viene a ser la historia del estudio de la ciudad griega desde Fustel de Coulanges (1864) hasta hoy día[2].

La relación entre el hombre y la sociedad es dinámica en todas las sociedades: cada época concreta del hombre tiene un pasado y

2 Fustel de Coulanges (1864).

un futuro; y no existe un hombre griego sino una sucesión de hombres griegos, tal como Jacob Burckhardt los retrató en el cuarto volumen de su *Griechische Kulturgeschichte*[3]. Siguiendo su ejemplo, distinguiré cuatro tipos ideales, o cuatro edades del hombre griego: «hombre heroico», «hombre agonal», «hombre político» y «hombre cosmopolita». Por supuesto que tales distinciones cronológicas poco precisas carecen de validez absoluta; pero son necesarias ya que sólo mediante algún tipo de análisis diacrónico podemos comprender las relaciones sincrónicas que dan origen a las formas de trato social. Trazar desarrollos a lo largo de siglos es falsificar la historia cultural dando primacía a la causalidad por encima de la función, e insistir en las continuidades es ignorar los cambios fundamentales que tienen lugar tras la pantalla del lenguaje y de las instituciones.

Formas de trato social y comensalía

El fenómeno que supone el trato social puede ser tenido en cuenta desde diversas perspectivas; pero tal vez sea útil presentarlo, en primer lugar, en su relación con la economía. Tras la fachada de las formas sociales laten relaciones económicas expresadas por la distribución desigual de bienes. Un análisis marxista considerará las estructuras sociales (y, por tanto, las relaciones sociales) como una consecuencia de la lucha para obtener un reparto desigual de los beneficios cuando hay escasez de ellos. Más recientemente, otros han hecho hincapié en la abundancia de recursos naturales dentro de las sociedades primitivas y en la consiguiente importancia de actividades sociales como el don, la fiesta, el consumo hecho para llamar la atención y la exhibición de riqueza ante otros y ante los dioses[4]. De una forma u otra, el excedente, pequeño o grande, se usa para crear una estructura social que dé apoyo a las actividades culturales, políticas y religiosas: son las formas de redistribución de un excedente, a través de despliegues de altruismo o poder, las que estructuran la sociedad.

Dada la primacía de la tierra y sus productos en la historia primitiva, es el excedente agrícola el que con mayor frecuencia se usa para construir la sociedad y su correspondiente cultura. Es típico

[3] Jacob Burckhardt (1898-1902); los párrafos pertinentes en la sección 9 (volumen 4) siguen siendo la mejor exposición del trato social entre los griegos (fiestas y formas de comensalía) que yo conozco. Para el simposio véase también Von der Mühll (1957).

[4] Véase, por ejemplo, Engels (1891); Veblen (1899); Sahlins (1972).

que la redistribución de este excedente, mediante banquetes o fiestas religiosas, cree con su uso ritualizado un patrón de trato social que impregne las otras relaciones dentro de la sociedad. En particular, algunos productos relativamente escasos se transforman en símbolos privilegiados de posición social; el banquete se ritualiza entonces y sirve para definir la comunidad como un todo o una clase dentro de ésta. En Grecia, los productos más importantes son la carne y el vino, que se reservan para ocasiones especiales y se consumen en rituales especiales también.

La carne es un alimento sagrado, reservado a los dioses y a una época más antigua de héroes; como es normal en un producto que se encuentra en las colinas y montañas de Grecia aunque no es abundante, se consume sobre todo en celebraciones religiosas y está vinculada al sacrificio de la ofrenda que se quema; los dioses reciben el aroma de las entrañas, mientras que los humanos disfrutan del banquete en común de las partes comestibles del animal, recién sacrificado y cocido para que, así, esté más tierno. Estas celebraciones son bastante corrientes; se estructuran de acuerdo con un complejo calendario de fiestas y sirven para expresar el sentido de comunidad que anima al grupo de fieles en una experiencia compartida de placer y de festividad, que incluye tanto a dioses como a hombres. El culto a los dioses es ocasión para el disfrute y la liberación de todo trabajo, que, como es de esperar, incluye a la comunidad por entero o bien a un subgrupo natural incluido a su vez en ella (por ejemplo, los adolescentes o las mujeres) y, a veces, incluso abre sus puertas al forastero y al esclavo[5].

El alcohol es, en gran medida, una droga social, cuyo uso ritual tiene que ver bien con la cohesión de un grupo cerrado, bien con la liberación catártica de las tensiones sociales en un carnaval de permisividad. El poder del vino y la necesidad de un control social de su uso están claramente señalados en la cultura griega. Los bárbaros se permiten beber de forma desordenada (y excesiva); el griego, en cambio, se distingue por su consumo ritualizado del vino, mezclado con agua y bebido en un contexto específicamente social. Por razones de las que se hablará más adelante, el vino viene a ser un mecanismo para la creación de pequeños grupos especializados en una función que se relaciona con la guerra, la política o el placer. El empleo del vino como un mecanismo de liberación es menos obvio, pero, ciertamente, se da en diversos rituales que tienen que ver con Dioniso. Las mujeres, excluidas del uso social del vino y, por tanto, caracterizadas como inclinadas a beber secreta y desordenadamente, adoran a Dioniso en ritos en los que todas las re-

[5] Detienne-Vernant (1979).

glas quedan sin valor: la víctima sacrificial es despedazada en vez de ser sacrificada con un cuchillo, luego se la come cruda en vez de asarla o cocerla y, finalmente, el vino se bebe sin mezcla y desordenadamente. No hay aquí, sin embargo, expresión de un trato social sino, más bien, la liberación de aquellas tensiones creadas por los propios ritos que acompañan al trato social.

La importancia de la comensalía y de los ritos en torno al alimento y la bebida en la cultura griega se refleja en los testimonios con que contamos para su estudio. Desde Homero en adelante la poesía griega se mantiene en el ámbito del banquete y especialmente en su desarrollo arcaico, el *sympósion*: tanto en lo que toca a su acompañamiento musical, como a su metro y asunto a tratar, la poesía griega primitiva debe ser considerada en relación con su lugar de representación, ya sea la fiesta religiosa (debemos incluir aquí la lírica coral, que era danzada y cantada por grupos de jóvenes de ambos sexos), ya sea el grupo aristocrático de bebedores (la elegía y la lírica monódica). El arte de la cerámica griega y de la pintura de vasos iba dirigido, en primer lugar, a las necesidades de tales grupos; formas y decoración reflejan los mismos intereses sociales que la poesía arcaica. La regulación de la comensalía pública y privada en los periodos arcaico y clásico, mediante series de reglas y privilegios escritos en forma de leyes o decretos, revela cuán importante era la comensalía dentro de las actividades de tales asociaciones. Posteriormente, el desarrollo de una literatura filosófica de la comensalía en el mundo clásico y postclásico creó una visión idealizada de una institución social, tal vez ya no tan central como había sido en otro tiempo, pero que aún conservaba el carácter de característica de la cultura griega con tanto vigor como para atraer la atención de los escritores anticuarios de los periodos helenístico y romano. *El banquete de los sofistas* de Ateneo, una enciclopedia de la comensalía griega de finales del siglo II d.C., refleja su argumento estructurándose como si fuera una conversación en un *deípnon*, en el que el contenido se ordena de acuerdo con las actividades de los imaginarios participantes[6].

[6] Para la historia del estudio de la comensalía griega véase mi introducción a Murray (1989a).

El hombre heroico

El mundo que los poemas homéricos dibujan se estructura en torno a ritos de comensalía. Las características esenciales de la casa de un *basileús* heroico son el *mégaron* o sala de banquetes y el almacén, donde se guarda el excedente de esta sociedad para ser empleado en banquetes o en el ofrecimiento de regalos a huéspedes de la misma clase. Odiseo, disfrazado de mendigo, cree reconocer su propia casa basándose en el empleo que de ella se hace para la actividad de la comensalía: «Me parece que muchos hombres se están banqueteando dentro, pues se levanta un olor a grasa y resuena la lira, a la que los dioses han hecho compañera del banquete.» (*Odisea*, 17. 269-71)*. El *basileús* agasaja a los miembros de su clase «con banquetes prestigiosos»; quiere esto decir, en un mundo de honor competitivo, que así adquiere autoridad y prestigio. El grupo distinguido de esta manera es un grupo de guerreros, cuya posición social se expresa, y cuya cohesión se mantiene, mediante la actividad de celebrar banquetes. En un sentido sigue siendo un rito social, que tiene que ver con los procesos de autodefinición y formación de grupos por parte de una élite aristocrática; pero esta élite es también una clase de guerreros cuya función es proteger la sociedad.

Tal como ocurre con los símiles de Homero, las mentiras de Odiseo tal vez sean mucho más verdaderas que la narración ficticia en la que están incrustadas, ya que (como si se tratase de un segundo nivel en la ficción) van dirigidas a recordar al público sus propias experiencias vitales. La interacción entre banquetes y actividad militar, tanto pública como privada, está ilustrada a la perfección por el relato que Odiseo lleva a cabo de su vida como hijo ilegítimo de un noble cretense, que fue despojado de su herencia, pero que, mediante su arrojo, consiguió un puesto entre los aristócratas como guerrero profesional: acabó haciéndose rico con las ganancias de las expediciones a ultramar. Se trata aquí de aventuras privadas; pero, cuando la Guerra de Troya tuvo lugar, fue el pueblo quien le aclamó como su líder, «no había medio de negarse, nos lo impedían las duras habladurías del pueblo». Después de la guerra volvió a sus empresas privadas: «Equipé nueve naves y en seguida se congregó la dotación. Durante seis días comieron en mi casa mis leales compañeros; les ofrecí numerosas víctimas para que las sacrificaran en honor de los dioses y prepararan comida para sí» antes de que zarparan hacia Egipto (*Odisea*, 14, 199-258).

* La traducción es de J. L. Calvo Martínez (Madrid, 1976).

En tales relatos, se presentan dos tipos de aventuras: en primer lugar, las correrías privadas de una élite de guerreros, compuesta de líderes aristocráticos y «compañeros» de la misma clase, cuyos lazos de lealtad se forjan en la actividad del banquete en común y competitivo; de otro lado, el derecho del «pueblo» a invitar a esta clase de guerreros a que asuma el liderazgo en una guerra más seria. La expedición contra Troya es un ejemplo de expedición pública, con banquetes ofrecidos a los participantes a expensas públicas y con multas también públicas para aquellos que rehúsen ir. Dentro de la comunidad, la posición se determina por el alimento; en el famoso discurso que Sarpedón dirige a Glauco, afirma aquél que dos campeones, honrados «con asientos de honor [...] y más copas en Licia» y un *témenos*, tienen la obligación de luchar por su comunidad; si así lo hacen, dirá el pueblo: «A fe que no sin gloria son caudillos en Licia nuestros reyes, y comen pingüe ganado y beben selecto vino, dulce como miel. También su fuerza es valiosa, porque luchan entre los primeros licios.» (*Ilíada*, 12, 310-329)*[7].

La *Ilíada* tiene como motivo principal la cólera de Aquiles, que se expresa mediante su abandono y su negativa a participar en los ritos de comensalía; la *Odisea* contrapone dos modelos de comensalía, uno el del mundo ideal de los feacios, y otro el de los pretendientes, en Itaca, donde el colapso de los valores sociales se expresa por medio de la infracción de aquellas normas de comensalía que implican reciprocidad y competición: «salid de mi palacio y preparaos otros banquetes comiendo vuestras posesiones e invitándoos en vuestras casas recíprocamente», dice Telémaco a los pretendientes (2, 139ss.). De hecho, la falta de los pretendientes radica en que usurpan las prerrogativas de una clase de guerreros en ausencia del jefe.

La compleja relación de este retrato poético con cualquier realidad histórica no nos interesa. Los poemas homéricos presentan una imagen de una sociedad del pasado que, a la vez, establece una imagen mental «contemporánea» e influye sobre el futuro desarrollo de la comensalía griega. Es verdad, sin embargo, que ésta imagen, muy probablemente, es parcial, ya que ignora los tipos de trato social que el pueblo practicaba, en especial en relación con la fiesta religiosa.

Sin embargo, las características de esta imagen mental son importantes para el desarrollo del trato social griego. El *deípnon* o *daís* es precedido por un sacrificio en el que a las víctimas animales se les da muerte como ofrenda hecha a dioses concretos, a menudo en alguna ocasión especial, como un culto festivo o alguna celebración de importancia familiar. La carne es asada en asadores y la comida se celebra en una sala *(mégaron)* en la que los varones participantes se alinean sentados a lo largo de los muros, con mesitas ante ellos, una para cada dos comensales; a veces, se hace mención de porciones o sitios de honor, pero, en general, se subraya la igualdad tanto en un aspecto como en otro. El convidado que no ha sido invitado, sea un compañero de la aristocracia o un mendigo, recibe también su parte. El vino se mezcla con agua y se sirve del *kratēr* o cratera.

Nos ofrece el poeta una imagen de felicidad humana, expresada en un ritual de trato social; en el centro de este ritual se coloca a sí mismo: «No creo yo que haya un cumplimiento más delicioso que cuando el bienestar perdura en todo el pueblo y los convidados escuchan a lo largo del palacio al aedo sentados en orden, y junto a ellos hay mesas cargadas de pan y carne y un escanciador trae y lleva vino que ha sacado de las crateras y lo escancia en las copas. Esto me parece lo más bello» (*Odisea*, 9, 5-10). Es una imagen que pretende ser, al mismo tiempo, imagen del banquete e imagen expresada dentro del banquete; en efecto, el bardo homérico es, él mismo, el cantor con su lira que, desde dentro de la narración, lleva a cabo la propia narración. Podemos encontrar cierta dificultad ante la noción de ejecución poética épica dentro del banquete, pero está claro que Homero pretende que creamos que su poesía es el acompañamiento de la *euphrosýnē*.

Si la *Ilíada* expresa la función social externa del banquete en la organización de la actividad militar, la *Odisea* es una épica interna, construida como un entretenimiento para la fiesta. Cada episodio de los viajes de Telémaco se sella con la experiencia de la comensalía: toda acción lleva hacia (o lejos de) el banquete. La narración central de los viajes de Odiseo se presenta como una actuación en el banquete, que incluye formas opuestas de comensalía, como las que se dan entre los comedores de loto, los Cíclopes, Circe y el otro mundo. En Itaca, el modesto banquete del porquerizo se opone al perverso festín de los pretendientes, que despojan la casa del héroe ausente. El núcleo de la acción final en esta épica de comensalía es destrucción de los pretendientes sentados a la mesa, mientras se dedican a banquetear. Cuando el poeta canta en el banquete, evoca el horror imaginado de otro banquete, y los propios oyentes quedan implicados en la acción; es su sala la que se llena de la oscuridad de la noche y su comida la que gotea sangre cuando estallan los gemidos y los lamentos, y los muros y las vigas del techo se llenan con salpicaduras de sangre (*Odisea*, 20, 345ss.).

* La traducción es de E. Crespo Güemes (Madrid, 1991).

[7] Sobre el banquete homérico y su función social véase Finsler (1906), Jeanmaire (1939), cap. 1, y Murray (1983).

La *Odisea* crea desde su propio lugar de ejecución una estructura narrativa, implicando a su público en la propia acción de la épica: se trata de una ejecución poética destinada al banquete, que extrae su narración del banquete; así, el público participa dentro de la propia narración: tanto el poeta como el público son parte de un acontecimiento doble, narrado y objeto de experiencia a la vez. El papel de esta poesía dentro del mundo de la comensalía es expresar, de cara a los participantes, el significado del ritual social en que se hallan implicados.

De esta manera, el banquete heroico presenta ya la mayor parte de los rasgos básicos que distinguen a los ritos griegos de comensalía posteriores. Por un lado, está conectado externamente con la función social de la guerra; por otro, su finalidad intrínseca es el placer *(euphrosýnē)*. En la poesía heroica posee una forma de discurso adaptada a la ejecución dentro de un contexto de comensalía y capaz de autorreflexión acerca de las actividades que tienen lugar en el propio banquete. Todavía, sin embargo, la imagen que se nos presenta está sólo parcialmente relacionada con las necesidades de la comunidad, y muchas de las características específicas de los rituales griegos posteriores de socialización se encuentran ausentes.

El hombre arcaico

Dos son los rasgos que, de una manera convencional, se consideran característicos distintivas de la comensalía griega en la época histórica; se trata de la práctica de recostarse, en vez de estar sentados, y de la separación entre celebrar un banquete y beber. Los dos rasgos forman parte de desarrollos más amplios dentro de la comensalía griega de la época arcaica.

El que los comensales estén recostados como parte de un conjunto de costumbres sociales está atestiguado por vez primera en Samaria, por el profeta Amós, en el siglo VIII a.C. (Amós, 6, 3-7); y puede muy bien ser una costumbre adoptada por los griegos a partir de sus contactos con la cultura fenicia. El más antiguo testimonio explícito de que los comensales se reclinaban no lo tenemos en Grecia hasta finales del siglo VII y lo vemos en el arte corintio y en la poesía de Alcmán; pero la práctica se puede retrotraer más de un siglo antes[8]. Representa un cambio fundamental en la comensalía griega porque condiciona la organización misma del grupo ciertas restricciones. Los participantes, recostados, uno o dos en cada lecho a lo largo de las paredes de la sala, establecían una disposición del «espacio simposíaco» que determinaba el tamaño del grupo[9]. El *mégaron* se transformó en el *andrón*, una habitación específicamente diseñada para contener un número determinado de lechos, a menudo con la puerta desplazada hacia la izquierda de la habitación para, así, dejar espacio a las diferencias entre el largo de los lechos y su pie; y mucho más importante, el tamaño del grupo está limitado por la facilidad con que se pueda ir de un lado a otro del salón: las dimensiones normales permiten que haya siete, once o quince lechos; el grupo, por lo tanto, es un grupo restringido de entre catorce y treinta participantes varones.

Esta disposición del espacio puede ser rastreada de manera más clara en el desarrollo de la arquitectura pública y religiosa del periodo clásico y a través de su empleo en la arquitectura de las tumbas etruscas, donde es uno de los más claros indicadores arqueológicos de la existencia de influencias griegas sobre las costumbres de comensalía en otras culturas antiguas. Pero su mayor interés radica, ciertamente, en que son parte de un desarrollo más amplio que lleva a la formación de pequeños grupos y a la elaboración de rituales especializados.

Uno de estos rituales tiene que ver con la separación del alimento y la bebida. La comensalía griega de la época histórica tiene dos partes; la primera es el *deîpnon*, en el que se consumen alimentos y bebidas, la segunda y posterior es el *sympósion*, en el que lo que prima es la ingestión de vino, con acompañamiento de pasteles ligeros. Prácticamente no hay discusión en lo que toca al *deîpnon* antes del periodo helenístico: parece haber sido algo sin complicación y haber carecido de ritualización fuera de la esfera de los tabúes específicos de ciertas celebraciones religiosas. La elaboración del desarrollo y del ritual social pertenece al *sympósion*.

En torno al *sympósion* se desarrolló un complejo mobiliario. El *andrón* podía estar provisto de muebles fijos, algo para cubrir el suelo, y desagües; la *klínē* y las mesitas laterales, con frecuencia, estaban hechas con mucho arte y decoradas con incrustaciones; había cojines de elaborada factura y también ropa para taparse. Una elevada proporción de los tipos de cerámica de calidad de los periodos arcaico y clásico primitivo son, en concreto, tipos destinados al *sympósion*. Por ejemplo, la cratera para mezclar agua y vino,

[8] Véase Dentzer (1971) sobre los orígenes; aboga este autor por una fecha dentro del siglo VII para la introducción de la costumbre en Grecia, pero daré argumentos en apoyo de una fecha en el siglo VIII en un artículo, en preparación, sobre la Copa de Néstor.

[9] Para el concepto de espacio simposíaco véase Bergquist (1989).

la psictera *(psyktér)* para enfriar la mezcla, los coladores y jarros para distribuirla y una inmensa variedad de tazas para la bebida en sí, cada una con sus diferentes nombres y funciones especializadas. Las imágenes de estos vasos nos ofrecen un comentario visual acerca de las percepciones y actividades de la clase social que tomaba parte en el simposio. Escenas heroicas, escenas de guerra y escenas tomadas del repertorio poético son comunes, como también lo son escenas de la vida aristocrática que nos muestran deportes, caza, hípica y cortejo homosexual. Frente a esto, escenas de trabajo o las actividades de las mujeres de los ciudadanos son raras, como lo son también las escenas de ritos religiosos. Se da un énfasis particular, por supuesto, a las representaciones divinas, heroicas y contemporáneas de la actividad simposíaca: la imaginería refleja casi toda la gama de actividades asociadas con el simposio, desde la más decorosa hasta escenas de abierta sexualidad y excesos propios de borrachos. Este comentario metasimposíaco sobre el simposio refleja a través de la imaginería la autoabsorción que se encuentra también en la poesía simposíaca; la iconografía que desarrolló es, ciertamente, compleja y sofisticada[10].

La poesía, cantada con acompañamiento musical, fue un elemento clave en el simposio. Se desarrollaron dos tipos principales que corresponden más o menos a los dos tipos de acompañamiento musical. La flauta doble *(aulós)*, fue el instrumento propio del campo de batalla y también de la poesía elegíaca en particular; entre los instrumentos de cuerda, la *kithára* homérica cedió su lugar al *bárbitos*, de sonido más profundo: según la tradición este instrumento fue inventado por Terpandro y es el favorito para el canto de la poesía lírica; además, es la divisa de todo poeta simposíaco profesional como, por ejemplo, Anacreonte. Las formas poéticas reflejaban la competición espontánea y la creación que se esperaba de poetas aficionados: el dístico elegíaco es especialmente apropiado para la ronda, es decir, un tema que es recogido y desarrollado por cada participante sucesivamente; el *skólion* es un desarrollo más cuidado. Los poemas líricos breves con repetición de versos, cantados siguiendo una melodía sencilla, sugieren una manera similar de actuación. Los poetas líricos más antiguos, como Arquíloco, Alceo y Safo, compusieron y cantaron sus propios poemas en un primer momento; y la elegía parece que, por lo general, permaneció dentro de la esfera de los aficionados. Por tales razones, la emoción personal, la experiencia personal discutida *in propria persona* y la exhortación directa al público son comunes: el poeta, a menudo, emplea la primera o segunda persona. En el siglo VI se desarrolló

[10] Lissarrague (1987).

una clase de poetas profesionales, Mimnermo y Anacreonte entre otros, que suministraron un nivel de dicción poética más sofisticado y sutil sirviéndose de la misma técnica, pero dotando al poema personal de referencias genéricas[11].

Los temas de esta poesía reflejan los intereses del grupo social y de su estilo de vida aristocrático. De acuerdo con el testimonio visual de la cerámica, los comensales se interesan por las hazañas heroicas, la guerra y el amor homosexual. Son comunes los himnos a dioses concretos apropiados para el simposio, lo mismo en serio que paródicos, pero, con todo, no hay apenas referencias al ritual religioso existente; la familia y las mujeres libres de la ciudad están ausentes; la expresión del deseo sexual es franca y está dirigida hacia las esclavas y el personal encargado de entretener a los asistentes. La polémica política y las instigaciones a la acción política se extienden desde la defensa de la nave del estado hasta las invitaciones a la guerra civil.

Temas como éstos se basan en la creación de un grupo ético, un mundo en el que los participantes se encuentran unidos por la lealtad *(pístis)* y los valores comunes. La actividad es consciente de sí misma y aparece un vocabulario de compañerismo en el beber, simbolizado por la misma palabra *sym-pósion*. Este lenguaje encuentra su más rica expresión en la poesía de Alceo, compuesta para su ejecución en las reuniones de grupos de compañeros *(hetaîroi)*, entre la aristocracia de Mitilene, en torno al 600 a.C. El ambiente es aún «homérico» en muchos aspectos, la gran casa resplandece con las armaduras de bronce; pero un nuevo estilo de *euphrosýnē* se deja ver en el énfasis que se pone en el «vino, las mujeres y la canción» (unidos aquí por vez primera). La función del grupo no es ya la de una guerra externa en un entorno estable, sino la de una unidad para la acción, dentro de la *pólis*; en defensa de los privilegios de clase: la guerra en perspectiva es una guerra civil, la invitación va dirigida a la unidad interna de un grupo que actúa contra el tirano. Alceo no intenta persuadir a un público más amplio, su llamada se dirige a los que ya están dentro del grupo, a los que comparten sus valores y sus fines. Una actividad así es característica de la historia primitiva de la *pólis* y demuestra, dentro de la esfera aristocrática, la completa fusión del trato social con las formas de acción política; el liderazgo de la comunidad pertenece por derecho propio a Alceo y a sus aristocráticos compañeros, pero les ha sido arrebatado: debe ser recobrado por medio de la guerra civil e, incluso, con la ayuda del dinero de los bárbaros. Una fusión tan íntima de comensalía y política se cifra en la concepción aristocrá-

[11] Reitzenstein (1893); Gentili (1984).

tica del simposio como una organización exclusiva dedicada a mantener el dominio de una clase social sobre el mundo más amplio de la *pólis*[12].

A lo largo de los siglos VII y VI, este mundo aristocrático se vio amenazado, al quedar marginado por nuevos desarrollos políticos, económicos y militares. La comensalía arcaica respondió a la decadencia de la aristocracia y a la creciente importancia de la *pólis* de dos maneras, haciendo hincapié en los dos aspectos opuestos de la comensalía griega.

La comensalía militar de tipo homérico pudo combinarse con las instituciones comunales masculinas como las que se encuentran en la sociedad tradicional de Creta, donde la continuidad y adaptación resultan especialmente claras. Aquí la comunidad masculina se organizó en grupos, con una «cabaña de hombres» *(andreíon)* para la comida en común: el alimento era proporcionado por la ciudad, tomándolo ésta de la tierra común, así como mediante contribuciones individuales. La continuidad de tales costumbres se ve ilustrada por el hecho de que el viejo hábito de estar sentados en vez de recostados se mantuvo; su importancia para la definición de la comunidad viene dada por la cuidadosa separación que se hace de los visitantes en una «mesa de forasteros» especial, dedicada a Zeus Xenios. Tras la comida, se discutían asuntos públicos, «se narraban hazañas de guerra y se alababa a los valientes para que fuesen un ejemplo de valor para los jóvenes». La pederastia fue ritualizada como un rito de iniciación y el amante le regalaba al amado tres regalos propios de la edad viril: un manto, un buey y una copa para beber, todo lo cual era un símbolo de su admisión dentro de la comunidad adulta[13].

Probablemente, la función social más antigua de la poesía elegíaca fue la de reforzar los valores del guerrero mediante la exhortación, en vez de hacerlo a través del procedimiento indirecto de la descripción, empleado en la poesía heroica; ya este cambio demuestra una tensión y un intento de reforzar los valores tradicionales y la conducta que es característica de una sociedad en transición: «¿Hasta cuando permaneceréis sin obrar? ¿Cuándo, oh jóvenes, llegaréis a tener un corazón valeroso? ¿No tenéis vergüenza de vuestros vecinos por esa falta de ánimo?»*, dice Calino de Efeso. La elegía de guerra recrea la imagen heroica para un grupo militar más amplio, ahora al servicio de la *pólis*.

El mejor ejemplo de esta «institucionalización» del banquete es

[12] Rösler (1980).

[13] Ateneo 4, 143; 11, 782; Jeanmaire (1939), cap. 6.

* La traducción es de F. Rodríguez Adrados (Madrid, 1956).

el que se creó en Esparta en el periodo arcaico, aproximadamente en la misma época en que se adoptaron las nuevas tácticas hoplitas de una formación militar en masa. La comensalía espartana puede haber derivado de prácticas dorias, como las que encontramos en Creta; pero fueron radicalmente transformadas en las instituciones sociales y militares de Licurgo. Tras pasar por el riguroso sistema de clases según su edad llamado *agōgē*, el joven ciudadano adulto era elegido para formar parte de un *syssítion*, un grupo de guerreros que se ocupaba básicamente de la práctica del diario banquete en común en el *phidítion;* a cada miembro se le pedía que aportara una cantidad determinada de alimento y vino procedente de sus tierras; en caso de no poder hacerlo, esto suponía la pérdida de su condición de miembro y, por lo tanto, la pérdida de todos sus derechos de ciudadano. La relación entre comensalía y organización militar es descrita por Heródoto: Licurgo creó las leyes de Esparta, «posteriormente [...] instituyó los reglamentos militares (las *enomotías*, *triécadas* y *syssitías*) y, además, los éforos y los gérontes» (Heródoto, I, 65). Con estas agrupaciones, que tenían como base las quincenas y las treintenas de hombres, luchó el ejército espartano a lo largo de la época arcaica y clásica.

Estos números reflejan la organización arcaica del espacio simposíaco, basado en siete o quince lechos: el testimonio literario explícito más primitivo del simposio, el que encontramos en Alcmán, se refiere al contexto espartano y atestigua la disposión de aquél, que contaba con siete lechos. La comida espartana sigue la división griega clásica en dos partes, llamadas aquí *aíklon* y *epaíklon*. Ambas incluyen contribuciones obligatorias y son, por lo tanto, elementos originales en el ritual. En el sistema de valores espartano, sin embargo, el *aíklon* era portador de una serie de referencias simbólicas a su continuidad en relación con formas más primitivas, y también de pretensiones a la igualdad y a una austeridad inalterable: los componentes de la comida estaban fijados y consistían en pasteles de cebada, cerdo cocido y el famoso caldo negro espartano. Frente a esto, el *epaíklon* presentaba una serie de diferencias en lo que toca a riqueza, posición y habilidad, mediante una gama de contribuciones posibles; por tanto, acabó produciendo una forma de simposio más elaborada que la normal, que hacía uso de una serie de alimentos adicionales, en especial carne no procedente de los sacrificios sino de la caza. A pesar de los intentos atenienses del siglo IV por sugerir una abstinencia espartana o, al menos, una moderación en la bebida, está claro que el vino desempeñó un papel importante en el ritual[14].

[14] Ateneo 4, 138-142; Bielschowsky (1869); Nilsson (1912).

Este modelo de comensalía está estrechamente asociado a la creación de la *pólis* hoplita como una «cofradía de guerreros» (Max Weber); se diferencia del modelo homérico en que hace universal una prerrogativa aristocrática; del modelo dorio, en que aísla y favorece la función militar. No es sorprendente, por tanto, que el poeta espartano Tirteo fuese a la vez uno de los más fieles imitadores de Homero y el perfeccionador de un nuevo género de elegía militar[15].

El desarrollo opuesto de la comensalía griega pone el énfasis sobre su aspecto interno de encarnación del principio del placer. Por tanto, podría servir como vehículo para que una aristocracia marginada se retirase a un mundo de *euphrosýnē* especial y privado. Los símbolos de una clase privilegiada y acomodada incrementaron su importancia en el periodo arcaico; cuando la guerra y el control político dejaron de ser un derecho propio de los miembros de esa clase, el deporte y el simposio fueron elaborados de forma que sustituyesen a aquéllos. Esto se ve muy bien, sobre todo, en el mundo colonial del oeste griego, donde una nueva aristocracia de colonos primitivos se esforzó por definirse a sí mismos en el transcurso del siglo VII: las costumbres simposíacas tuvieron allí una importancia especial y fueron sucesivamente aceptadas por las nacientes noblezas italiana y etrusca como los símbolos necesarios de la vida aristocrática[16].

El placer provenía en especial de la elaboración de los rituales, el desarrollo del lujo y del confort, la sofisticación creciente en los entretenimientos, poéticos y de otro tipo, y la liberación de la sexualidad de sus restricciones sociales. Por otro lado, el consumo de alimentos y vino no parece haber sido alterado: frente al mundo del Imperio persa, las formas griegas de comensalía permanecieron simples, la *tryphé* se expresó por medio de la elegancia y el refinamiento y no mediante el exotismo de los manjares o un consumo excesivo de éstos. El ritual simposiaco y la poesía han sido ya discutidos de una manera general; nos queda ahora la cuestión de los entretenimientos que nada tenían que ver con la poesía.

Las artes dirigidas a entretener, que se desarrollaron en el contexto simposíaco eran a menudo bastante simples, e incluían animadores profesionales como mujeres flautistas, bailarinas, acróbatas, artistas de mimo y comediantes; en la época clásica había empresarios con equipos de animadores, y un adiestramiento en las artes simposíacas estaba al alcance de cualquier esclavo joven y atractivo de uno u otro sexo. La figura del bufón o *áklētos*, el convidado no invitado que se gana lo que come entreteniendo a los asistentes, es corriente en la literatura simposíaca[17]. Algunos juegos se conocen desde el periodo arcaico; el más famoso es el *kóttabos*, que consistía en arrojar las últimas gotas de vino de la copa a un blanco; se decía que había sido inventado en Sicilia. El brindis de los compañeros que participaban fue también un rasgo común al que se debe la existencia en muchas copas de una inscripción con el nombre de un hombre y el adjetivo *kalós*. La *próposis*, o reto que entrañaba una competición, fue un rasgo que, corriendo el tiempo, mereció la opinión desfavorable de los moralistas, que contrapusieron la indulgencia ateniense a propósito de tales estímulos para beber largo y tendido, con su ausencia en Esparta. El elemento competitivo es característico de tales actividades en la época del hombre agonal.

[15] Bowie (1989).

[16] Ampolo (1970-1971); D'Agostino (1977).

Es en el área de la sexualidad donde la comensalía griega resulta más chocante. Por supuesto, la homosexualidad fue natural en el mundo masculino del grupo de guerreros y, a menudo, fue institucionalizada como parte de los ritos de iniciación que estaba previsto que el joven adulto soportase. Hay una elevada dosis de idealización y de sublimación en el vínculo creado en los rituales de cortejo entre el joven *erastés* y el adolescente *erómenos*, que (como ocurría en los ritos cretenses) podía conseguir su acceso oficial al mundo adulto de la comensalía mediante este episodio amoroso. Hasta que no alcanzaban la plena condición militar adulta no se les permitía a los chicos recostarse en el simposio, sino que debían permanecer sentados junto a su padre o su amante. La expresión del amor homosexual dentro del contexto simposíaco resulta así, muy a menudo, idealizada y tiene que ver más con la búsqueda o la competición que con la conquista; permanece dentro del marco de una «educación sentimental» y está directamente conectada con otras áreas de la vida del joven adulto tales como el mundo del deporte. En la terminología de Michel Foucault, está «problematizada», obligada a estar al servicio de las necesidades más amplias de la comunidad[18].

El elemento de sexualidad libre deriva de la presencia en el simposio arcaico de servidores esclavos y animadores. El mito de Zeus y Ganímedes expresa la relación tradicional entre los participantes, varones todos, y el muchacho que permanece junto a la cratera y escancia el vino. Por supuesto, la presencia de dos tipos distintos de amor homosexual, en relación con el muchacho libre y con el esclavo, complica nuestra percepción del fenómeno; las caracte-

[17] Ribbeck (1883); Fehr (1989); Pellizer (1989).

[18] Foucault (1984).

rísticas de la sexualidad dirigida hacia los esclavos pueden entenderse mucho mejor, por lo tanto, cuando ésta toma como objeto a las mujeres.

Las mujeres libres de la ciudad jamás estuvieron presentes en los *sympósia* griegos; incluso carecemos de testimonios que puedan sugerirnos que colaboraban en los banquetes de esponsales y en los fúnebres, dos áreas con las que, tradicionalmente, las mujeres se relacionan directamente. Sus propias reuniones tenían que ver con las fiestas rituales; de las que los hombres, normalmente, estaban excluidos, o bien con el adiestramiento de los coros religiosos; en la única ocasión en que podemos vislumbrar una especie de comunidad femenina —se trata de la poesía de Safo—, todo nos resulta altamente problemático y parece sugerirnos una dependencia de las formas masculinas de comensalía[19]. Con todo, Afrodita y Dioniso son las divinidades que, a la vez, se suelen invocar en la poesía simposíaca desde el testimonio más antiguo, la llamada Copa de Néstor, en el siglo VIII. Las únicas mujeres que estaban presentes en tales celebraciones eran jóvenes esclavas; a menudo recibían una formación como animadoras, bailarinas, acróbatas y músicas; lo mismo que los chicos que desempeñaban también estas ocupaciones, eran elegidas por su juventud y belleza y parece que, con frecuencia, actuaban casi desnudas; al igual que les ocurría a los jóvenes, las chicas solían acabar en los lechos de los invitados. En el caso de las mujeres (no en el de los muchachos), algunas de éstas podían adquirir una posición especial al ser la compañera constante de uno o más invitados y, en este caso, recibían el nombre de heteras *(hetairai)*; se trata de una referencia irónica a los *hetaîroi*, que no eran otros que los miembros de pleno derecho del grupo de hombres que celebraba el simposio. Las heteras, con frecuencia, dominaban una gran variedad de técnicas para entretener y parece que no era raro que sus dueños fuesen, a la vez, dos o más hombres[20].

Estas prácticas sociales son las que dan a la poesía amorosa griega de la época arcaica sus características particulares. De un lado, hay en ella la romántica intensidad de un amor homosexual que está personalizado y dirigido normalmente hacia un miembro joven de la misma clase social; este amor se representa como no consumado, relacionado más con la búsqueda de un puro ideal de belleza que con la satisfacción sexual, capaz de despertar las emociones más profundas de amor y de celos. Por otro lado, nos encontramos con una poesía amorosa que va dirigida a mujeres jóvenes en su condición de objetos sexuales; poesía que nada tiene que ver con las pautas sociales vistas, despreocupada, libre de complicaciones, fugaz y satisfecha sin mayores problemas, en la que sólo late un lamento: que la juventud se pasa y nuestra condición de mortales se hace evidente.

De esta manera, el mundo del simposio creó un orden separado y ajeno a las reglas de la comunidad más amplia, con sus propios valores alternativos. La liberación ritual de las inhibiciones mediante el consumo de alcohol necesitaba sus propias reglas destinadas a mantener un equilibrio entre orden y desorden. A menudo se elegía un *symposiárkhos* o *basileús* para controlar la mezcla del vino; la costumbre está regulada estrictamente y los participantes cantan o hablan por turno; a cada cratera mezclada se le asigna un carácter diferente; como señala el poeta cómico Eubulo:

> Yo sólo mezclo tres crateras para quienes son moderados; la primera es para la salud, y es la que primero se beben. La segunda es para el amor y el placer y la tercera para el sueño; cuando se han bebido ésta, quienes pasan por juiciosos se van a su casa. La cuarta cratera ya no es nuestra sino de la *hýbris*, la quinta del alboroto, la sexta de la procesión de los borrachos y la séptima del ojo a la funerala. La octava es la de los tribunales, la novena la de la bilis y la décima la de la locura y la de tirar todo el mobiliario» (Eubulo *apud* Ateneo 2, 36).

El poeta arcaico es el legislador simposíaco; buena parte de la poesía es, por tanto, metasimposíaca, relacionada con la costumbre adecuada o inadecuada en el simposio y llena de prescripciones sobre derechos y deberes. La mera descripción de un simposio en Alcmán es también prescriptiva con respecto al orden del ritual; Jenófanes, igualmente, describe y aboga por un modelo de ritual simposíaco del cual se excluyen tanto la poesía heroica como la conversación acerca de la guerra civil, cediendo éstas el turno al elogio del valor. El corpus teognideo contiene multitud de pasajes que tienen que ver con la conducta adecuada en el *simposio* y las relaciones apropiadas entre los participantes; en estos pasajes se da un énfasis especial a los lazos de amor y de confianza. La poesía monódica griega, por lo tanto, es un producto del *simposio* y presenta una compleja serie de reflexiones sobre las diversas formas que adopta el trato social en la época arcaica.

Parte importante de la transición desde las actividades internas del simposio a las que tienen lugar fuera de él son la confianza y los juramentos. Los problemas de en quién hay que confiar y de la verdad que se revela al beber son temas importantes en la poesía de Teognis; los grupos de *hetaîroi* de Alceo se juramentan para llevar a

[19] Calame (1977).

[20] La mejor exposición de la vida de una *hetaira* es el discurso de Demóstenes *Contra Neera*, 59; véase también Ateneo, libro 13.

cabo una empresa particular. La unidad del grupo se tiene por un imperativo moral absoluto: incluso en el siglo V, traicionar la confianza depositada en uno equivale a parricidio, según lo que Andócides nos dice[21]. Una manera de reforzar tales lazos es acudir a una actividad antisocial o incluso delictiva que recibe el nombre de *pístis*, es decir, un compromiso de solidaridad. Estas actitudes reflejan las tensiones entre el grupo y la comunidad más amplia.

La conducta desordenada dentro del grupo es realmente una preparación para la exhibición de un comportamiento propio de borrachos, que va dirigido contra la comunidad más amplia en el rito del *kômos*. Cuando el simposio terminaba, los participantes, adornados con guirnaldas, solían desfilar en procesión por las calles, bastante bebidos, bailando en un violento desorden, insultando deliberadamente a cuantos encontraban a su paso y atacando y dañando las propiedades de los demás en una demostración de poder social y de desafío a la comunidad[22].

Tales actitudes pudieron llevar a una legislación represiva por parte de la *pólis* arcaica. En Mitilene, por ejemplo, el legislador decretó una multa del doble para los delitos cometidos bajo los efectos del alcohol; en Atenas, Solón atacó la conducta de los ricos y dentro de la ley de *hýbris* creó un delito público que englobaba los actos encaminados a deshonrar a la víctima, lo cual es un reflejo del mundo simposíaco en lo que toca a la atención que éste prestaba a los derechos de las mujeres e incluso de los esclavos. Otras ciudades regularon la edad para beber[23].

En estos ritos aristocráticos de trato social los dioses, por supuesto, tienen un papel. La celebración puede ser parte de un determinado acontecimiento religioso, pues el *deípnon* suele ir precedido por un sacrificio y termina con una libación, hecha con vino no mezclado, en honor del *Agathòs Daímōn*. El simposio propiamente dicho comienza con la distribución de guirnaldas a los invitados, libaciones en honor de Zeus Olímpico, los héroes y Zeus Soter; además, se canta un peán dirigido a los dioses. Durante el acto, Dioniso y Afrodita son los dioses invocados con más frecuencia por los bebedores. Al final tenía lugar una libación en honor de Zeus Téleios. Sin embargo, pese a esta presencia ritual, los dioses permanecen en un segundo plano; se trata de un acontecimiento profano fundamentalmente, tanto en su función como en su discu-

[21] Andócides, 1, 51; 2, 7; véase más adelante n. 36.
[22] Lissarrague (1989).
[23] Murray (1989).

rrir. Las fiestas específicamente religiosas deben estudiarse en otro lugar[24].

En efecto, la comensalía religiosa tiene que ver con la comunidad como un todo: las fiestas se relacionan con los dioses en tanto que protectores y garantes de la comunidad y también con la regulación del orden de las estaciones de las que aquélla depende. La comensalía, en la esfera religiosa, es una actividad pública y su ordenación corresponde al orden vigente en la sociedad; en el que los sacerdotes reciben porciones especiales como prerrogativa del cargo, mientras que los miembros de la comunidad son considerados todos iguales. Su creciente interés, por lo tanto, radica en la *pólis*.

Cada rito de la comensalía religiosa se diferencia con todo cuidado de manera que corresponda al significado del culto en cuestión. Dos ejemplos espartanos bastarán para mostrarlo. En la fiesta doria más importante, las Carneias, celebradas en Esparta, se alzaban nueve «sombrajos» o refugios en los que celebraban un banquete nueve hombres, con tres «hermandades» o fratrías representadas en cada uno de los sombrajos; esta disposición es un reflejo de la organización social originaria en tres tribus y fratrías subordinadas; es una renovación simbólica de una forma espartana de comensalía anterior a la *pólis*, que trae a la memoria la fundación de la comunidad. Además, ciertas fiestas en el antiguo centro preespartano de Amiclas y en otros lugares incluían una comida especial para extranjeros llamada *kópis*; construían junto al templo de Apolo refugios con lechos hechos de maleza, en los cuales cualquier forastero podía recostarse; a todos los que llegaban, fuesen espartanos o de fuera, se les servía carne de cabra, pasteles redondos y otros alimentos igual de sencillos. Lo exclusivo del ritual cívico de Esparta descansa en un contexto religioso especial. Múltiples variaciones del fenómeno de la comensalía religiosa más o menos similares podrían ser traídas a colación tomándolas de cada ciudad; tanto el traer a la memoria ritos primitivos reales o imaginarios como el problema que plantea la hospitalidad de los forasteros son temas recurrentes; algunos de estos ritos tienen que ver con un periodo de retiro de la ciudad a un santuario cercano; los que se desarrollan dentro de la ciudad pueden dividirse en celebraciones en que la carne sacrifical debe ser consumida dentro del recinto del templo y aquellas otras en las que esta carne se consume en un lugar diferente[25].

[24] Véase Nilsson (1932) para el simposio; para las fiestas religiosas, Gernet (1928); Goldstein (1978).
[25] Ateneo 4, 138-139; Bruit (1989).

La separación entre simposio aristocrático y fiesta pública no fue completa. Los tiranos aristocráticos de la época arcaica, en su propio estilo de vida simposíaco, buscaban especialmente intensificar el elemento de lujo y exhibición, a la vez que desarrollar nuevas formas de fiestas públicas que tuviesen como modelo su concepción de un mundo heroico. Así, Clístenes de Sición creó una mezcla única de simposio y agón aristocrático con juegos y banquetes públicos, en un certamen, cuyo premio era la mano de su hija, que terminó, tras durar un año, con el sacrificio de cien bueyes y un banquete para los pretendientes y *para todos los sicionios* (Heródoto, 6, 126ss.): el banquete de los pretendientes, al menos, adoptó la forma de un abundante simposio. Una interrelación de este tipo parece haber sido común en época de Píndaro, quien compuso sus odas de victoria para atletas aristocráticos en relación con celebraciones que parecen haber combinado tanto la fiesta pública como el banquete privado celebrado con motivo de la victoria[26].

Incluso aquellos que deseaban proclamar su repudio al mundo normal de la *pólis* lo hicieron formando grupos, definidos también por diversos ritos de comensalía. Así, los pitagóricos, a principios del siglo v, desarrollaron una forma de vida basada en la separación de la comunidad mediante una serie de complejas prohibiciones en lo tocante a los alimentos, y una vida común que comenzaba con una regla de silencio, vigente por un periodo de cinco años: su insensata concepción de la pureza ritual «puede interpretarse como un movimiento de protesta contra la *pólis* establecida. Sus tabúes dietéticos ponen en entredicho la forma más elemental de comunidad, la comunidad de la mesa; rechazan el ritual que está en el centro de la religión tradicional, la comida sacrificial»[27]. Sin embargo, sus ritos, especialmente sus casas de reunión, son, en esencia, inversiones de las formas de comensalía aceptadas. Durante algún tiempo, los pitagóricos controlaron Crotona; pero, al final, sus conciudadanos se vengaron prendiendo fuego a sus casas de reunión y asesinando a los miembros de la secta.

La experiencia religiosa concentrada en la *pólis* es también compartida por los griegos en general y transferida a los grandes festivales en los que, en la época arcaica, participaban diversas ciudades, encontrándose ellos mismos en conexión bien con juegos (Olímpicos, Istmicos, Nemeos) o bien con oráculos (Delfos); pudieron éstos tender a unir pretendidos grupos naturales como los jonios (el *Panionion* en Priene, o Delos). Pero todos, mediante fiestas y sacrificios, manifestaron una tendencia a converger en la creación de un sentido de «helenidad» (*to hellenikon*) como la posesión de «una sangre común, una lengua común, centros comunes para los dioses y sacrificios y costumbres comunes» (Heródoto, 8, 144).

26 Van Groningen (1960).
27 Burkert (1985), p. 385.

El hombre político

Las formas de trato social que distinguen al periodo clásico son desarrollos y adaptaciones de formas anteriores; fundamentalmente es el contexto social el que cambia y también la relación entre el trato social y la *pólis*. Para el hombre clásico, en palabras de Aristóteles, «todas las formas de asociación (*koinonía*) parecen formar parte de la asociación política» (*Etica a Nicómaco*, 8, 1160a 7). Sin embargo, incluso esta politización de las formas sociales no es enteramente nueva; y la diferencia estriba más en la complejidad de las interrelaciones entre tipos diferentes de asociación que en la subordinación de un tipo a cualquier otro.

El cambio de énfasis coloca en primera línea aspectos de la actividad común que son menos visibles en el periodo arcaico aunque, sin embargo, son importantes. Los orígenes del trato social político se han colocado a menudo en la concepción de un «hogar común». El culto de Hestia y la existencia de un «hogar común» para la *pólis* son fenómenos extendidos por toda Grecia (si es que no son universales)[28]. El hogar de la ciudad se vincula a la existencia de un fuego eterno, y ambos ofrecen una imagen simbólica de la comunidad política como un grupo de familia; tal como la novia toma fuego del hogar paterno para llevarlo a su nueva unidad familiar, así los colonizadores tomaban fuego de la ciudad madre para su nueva fundación. Este simbolismo puede ser muy bien uno de los signos más antiguos de una naciente toma de conciencia como *pólis*: tanto el fuego como el hogar se custodian en un santuario o edificio público y se encuentran bajo el control directo de los magistrados de la primitiva ciudad aristocrática, en contraste con otras formas de culto de la ciudad que son administradas por colegios sacerdotales que pertenecen a grupos hereditarios. En Atenas y, a menudo, en otros lugares, el «hogar común» estuvo localizado en el pritaneo, el edificio oficial del principal magistrado, el «arconte epónimo».

Una función del pritaneo relacionada con la anterior fue la de ser el lugar principal de comensalía pública; los otros arcontes te-

28 Gernet (1952); Malkin (1987), cap. II.

nían también lugares del mismo estilo para comer, pero eran de menor importancia. Aquí los arcontes, en su calidad de gobernadores de la ciudad, agasajaban a los invitados de ésta; esta práctica pretende derivarse ininterrumpidamente desde el más antiguo estilo heroico de comensalía, que se vio afectado cuando la labor de agrupación llevada a cabo por Teseo tuvo como consecuencia la abolición de los pritaneos locales y el establecimiento de uno central en Atenas. La institución es aristocrática; el ritual no implica comida común o representativa alguna sino una comida honorífica de una élite. Comer en el pritaneo es, realmente, el más alto honor que la ciudad democrática puede otorgar y es un honor al que ningún miembro ordinario del *dêmos* puede aspirar. Esta es la fuerza que late tras la petición irónica e insultante de Sócrates, basada en su convicción de que, en vez de un castigo, se le debía ofrecer comer gratis de por vida en el pritaneo (*Apología*, 36)[29].

De hecho, el derecho a comer permanentemente en este lugar está en manos de una élite de corte aristocrático, definida por ley; una ley ateniense de mediados del siglo v, conservada fragmentariamente, lista como gente con este derecho a los que llevan el título de sacerdotes de los misterios eleusinos, a los dos descendientes más próximos de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, a los «elegidos por Apolo», a los que han ganado una de las pruebas más importantes de los cuatro grandes juegos internacionales y (probablemente) a los generales (*IG*, I 3, 131); los arcontes habrán estado también en esa lista. Aparte de esto, una invitación a comer en el pritaneo fue una especie de *xenía* ofrecida a los embajadores extranjeros, a las embajadas que retornaban a Atenas y a aquéllos a quienes la ciudad deseaba honrar de forma especial. Estos privilegios se ampliaron y usaron con mayor frecuencia en el siglo iv, y entraron a formar parte de los honores normales votados por la asamblea para los benefactores de la ciudad; por ejemplo, aquéllos a los que se les concedía la ciudadanía eran invitados a comer al pritaneo y, a fines del siglo iv, se podía otorgar a alguien un derecho de *sítêsis* permanente e, incluso, en ocasiones, hereditario.

Las leyes religiosas de la Atenas de época clásica contienen también un número de referencias a otras personas con derecho de *sítêsis* en el pritaneo o en otro lugar; se les llama con el nombre técnico de parásitos *(parásitoi)* y, a menudo, parecen ser ayudantes oficiales de los arcontes, de los sacerdotes o de un culto religioso particular; los parásitos del arconte basileo se elegían de entre los demos oficiales del Atica; eran responsables de la administración de los diezmos de cebada y tenían un edificio propio. El uso despec-

[29] Miller (1978); Henry (1983).

tivo del término «parásitos» deriva de este uso oficial y es una respuesta popular a la tradicional práctica aristocrática de que los que ocupaban cargos públicos comiesen también a expensas del erario público[30]. El carácter aristocrático de tal forma de comensalía está bien subrayado en una cita poética:

> Cuando la ciudad honra a Heracles con brillantez y celebra sacrificios en todos los demos, nunca convoca para estos sacrificios, echándolos a suerte, a los *parásitos* del dios ni tampoco elige gente al azar, sino que selecciona con cuidado, de entre los ciudadanos nacidos a su vez de padres ciudadanos, a doce hombres que posean propiedades y hayan llevado una vida intachable (Diodoro de Sínope *apud* Ateneo, 6, 239d).

La práctica de comer en el pritaneo es una institución primitiva del estado aristocrático, conservada y desarrollada en el periodo clásico como parte de un sistema de honores. Pero nunca fue una forma de comensalía compartida por la comunidad política como un todo, ya fuese directa o simbólicamente por medio de la selección de los representantes del pueblo. El único ejemplo en contra de esto que conocemos, la comida en el pritaneo llevada a cabo por el pueblo de Náucratis en ciertas fiestas (Ateneo, 4, 149ss.), se refiere a una *pólis* excepcional, creada a partir de comunidades que ya existían separadamente. Este tipo de comensalía, por lo tanto, representa una adaptación de las costumbres aristocráticas al mundo de la *pólis*. Encuentra además su expresión arquitectónica en los *hestiatória* oficiales y públicos, hileras de habitaciones para comidas simposíacas que se hallan en centros ciudadanos y en santuarios de importancia como Braurón, desde mediados del siglo vi en adelante: estaban reservados seguramente para las comidas oficiales de una élite de magistrados, invitados importantes y sacerdotes[31].

El estado ateniense poseía otro centro de comidas públicas que era verdaderamente democrático. En su calidad de institución de un consejo anual elegido por sorteo para preparar los asuntos de la asamblea, había cincuenta *prítanes* que se encontraban a la vez de servicio y, por lo tanto, se les asignaba una cocina y un comedor en la Tolos. Este edificio circular tiene una configuración inadecuada para un banquete en el que los participantes se reclinen y no puede haber albergado el número de lechos que se debía haber requerido; su arquitectura nos recuerda las *skiás* o refugios para uso popular fuera de los muros de los santuarios y sugiere un tipo de distin-

[30] Véase la erudita discusión acerca del *parásitos* en Ateneo 6, 234ss.
[31] Börker (1983).

ción entre comensalía sentada y recostada. A los miembros del consejo se les proveía de carne sacrificial, pero también de unas dietas en metálico. Es característico que no poseamos ninguna información detallada sobre esta forma de comensalía práctica no honorífica[32].

El estado democrático ateniense nunca desarrolló ritos universales de comensalía tal como los de Esparta. Sin embargo, «los legisladores [...] dictaron reglas para las comidas de las tribus y demos y tiasos y fratrías y *orgeónes*» (Ateneo, 5, 186a): los detalles para la regulación de las fiestas estatales muestran con qué amplitud legisló el pueblo ateniense hasta crear una compleja red de costumbres de comensalía que expresaba el sentir de una comunidad política unida por un ritual religioso. Se pueden distinguir cinco grandes etapas en este proceso, aunque es casi imposible determinar cuándo se introdujeron determinadas prácticas. La leyes de Solón, a principios del siglo VI, establecían reglas para el pritaneo y tal vez el consejo, lo mismo que para los banquetes privados aristocráticos y los religiosos; se reconocía ya una amplia gama de asociaciones:

> Si un demo o *phrátores* u *orgeónes* o *gennêtai* o grupo de bebedores o asociaciones funerarias o cofradías religiosas o piratas o comerciantes establecen una reglamentación entre sus miembros, ésta será de obligado cumplimiento a menos que entre en conflicto con las leyes públicas (citado en *Digesto*, 47, 22, 4).

Las actividades de los tiranos al organizar algunos de los grandes cultos atenienses, los misterios de Eleusis, las Panateneas y las Dionisias habrán tenido algún efecto sobre el sacrificio comunitario y el banquete. Más importante fue la organización por Clístenes (508-507 a.C.) de una red de instituciones oficiales locales, demos y fratrías, que regulaban el acceso al cuerpo ciudadano poniéndolo bajo la supervisión general de la ciudad; todas ellas tuvieron (o adquirieron pronto) ritos de comensalía. A finales del siglo V, las leyes religiosas de Atenas fueron codificadas por vez primera por Nicómaco; a este periodo deben pertenecer la mayor parte de las citas que conservamos de leyes referidas a asociaciones religiosas[33]. Finalmente, la restauración de las costumbres religiosas tradicionales asociada con el político demócrata conservador Licurgo (338-322 a.C.) trajo consigo una reorganización financiera y religiosa y

[32] Schmitt Pantel (1980); Cooper y Morris (1989).

[33] Véase el discurso de Lisias *Contra Nicómaco*, 30.

la ampliación de los rituales más importantes del banquete[34]. Como resultado de este largo proceso, la fusión entre las instituciones ciudadanas y el trato social que se expresa en los banquetes religiosos es casi completa y todos los grupos sociales, privados y públicos, como los mencionados en la ley de Solón, incluso dirigen sus asuntos siguiendo el modelo de la asamblea de Atenas, con oficiales, propuestas y decretos sobre organización interna o en honor de «benefactores» y procedimientos oficiales de contabilidad, a menudo inscritos en piedra; todo funciona como si estos grupos fueran ciudades en miniatura dentro de la ciudad.

Las grandes fiestas comunes de Atenas ilustran la complejidad de estas relaciones. Una de las liturgias importantes, es decir, de las obligaciones periódicas que tenían los ricos de Atenas, fue la liturgia de *hestiasis*, o sea, la provisión de un banquete para los miembros de su tribu durante los festivales de las Dionisias y las Panateneas. Parece que el sacrificio de la ciudad proveía de carne para una gran distribución ya que, por ejemplo, en las Dionisias del año 334-333 a.C., llegaron a sacrificarse un total de 240 vacas. La distribución se organizó por demos en el Cerámico, tal vez junto al *Pompeion*, a las puertas de la ciudad, donde las grandes procesiones tenían su lugar de salida: en este sitio se han descubierto tanto habitaciones para comidas oficiales como huellas de banquetes populares[35]. La liturgia, que consistía en ofrecer comidas a la tribu, fue probablemente parte de esta celebración y, mientras la ciudad aportaba la carne, el rico de turno se ocupaba de organizar el resto de la ceremonia. Igualmente, en el festival de mujeres de las Tesmoforias, se elegían como presidentas dos viudas de hombres ricos, las cuales tenían que proporcionar el alimento para las fiestas organizadas en los demos. De esta manera, el pueblo exigía a los ricos, como parte de sus deberes cívicos, que proporcionaran comidas rituales al sector de la ciudadanía al que aquéllos pertenecían.

Del mismo estilo era el deber que tenía un hombre rico de agasajar a los miembros de su demo cuando celebraba un banquete de esponsales. Pero, fundamentalmente, los ritos de paso del ciudadano ateniense se centraron en la fratría y dentro de una serie de banquetes relacionados con la vieja fiesta jonia de las Apaturias. Había funcionarios públicos que vigilaban el banquete y tenían la obligación de proporcionar parte del alimento; pero la carne debe haber venido de los sacrificios ofrecidos por los padres en nombre de sus

[34] Sobre las reformas de Licurgo véase Schwenk (1985); Humphreys (1985).

[35] Sobre el *Pompeion* como «Festplatz», véase Hoepfner (1976), pp. 16-23.

hijos. Tres ceremonias sacrificiales en las Apaturias marcan las etapas de la transición del joven ateniense al estado adulto completo: el *meîon*, cuando tiene lugar su primera introducción en el grupo; el *koúreion*, en la pubertad, y las *gamêlíai*, en el matrimonio; cada una de estas ocasiones se caracteriza por una fiesta ofrecida a los compañeros miembros de la fratría y es este acontecimiento público el que sirve como prueba de la legitimidad del acto. Puede verse aquí cómo ritos y actos que, originariamente, pertenecen al grupo familiar se han transformado por la acción de la ciudad en una práctica universal y ahora sirven como criterios de legitimación y ciudadanía.

Todas estas manipulaciones de la comensalía dentro de la Atenas democrática son testimonio de un largo proceso de politización de las costumbres basadas en el alimento incluidas en el trato social que tuvo lugar dentro de la *pólis* ya desarrollada; pueden ser consideradas, en parte, como la continuación de costumbres más antiguas y, en parte también, como la diseminación ciudadana de costumbres antes confinadas a clases determinadas o a unas determinadas ocasiones.

Por supuesto, la comensalía privada subsistió centrada en la institución y ritos del simposio, y éste continuó siendo considerado como parte de un estilo de vida aristocrático. Aristófanes hace un retrato de su héroe populachero Filocleón en *Las avispas* en el que lo pinta como alguien que desconoce la manera correcta de comportarse en el simposio, al que hay que enseñarle cómo recostarse y mantener una conversación educada; retrata finalmente su participación exageradamente entusiasta en la reunión y cómo se llevó a la flautista y hubo de regresar a casa perseguido por airados ciudadanos cuya propiedad había dañado durante su *kômos* de borracho (*Las avispas*, 1131-1264, 1292-1449).

Estos grupos aristocráticos combinaban costumbres simposíacas con actividades políticas en el seno de asociaciones políticas o heterías (*hetaireîai*) organizadas para «intervenir en los procesos y en las elecciones de magistrados» (Tucídides, 8, 54); un político democrático como Pericles o como Cleón, cuyo poder descansaba en la asamblea, aparece retratado como alguien que evitaba los *sympósia*, ya que éstos tenían connotaciones políticas aristocráticas. Platón describe a los verdaderos filósofos como aquellos que

> desde su juventud no conocen el camino de la plaza ni dónde se encuentra el tribunal ni la asamblea del pueblo ni ningún otro edificio público de la ciudad en el que se celebren reuniones. En lo que se refiere a las leyes y decretos, sean éstos leídos o escritos, ni los ven ni los oyen, y los esfuerzos que llevan a cabo las *hetaireîai* para conseguir magistraturas, sus reuniones, banquetes y *kômoi* con acompañamiento de flautistas no se ponen a tiro de aquéllos ni siquiera en sueños (*Teeteto*, 173d).

A finales del siglo v tales heterías llegaron a ser la base para una revolución oligárquica al organizar asesinatos callejeros de sus oponentes y proporcionar los cuadros directivos para un golpe de estado en el año 411 a.C. El desarrollo de la actividad política elitista dentro de la ley hasta llegar a la *stásis* se vio ayudado por el papel que desempeñó la *pístis* o compromiso de solidaridad (véase *supra*). En el año 411 a.C., los asesinatos de oponentes políticos fueron descritos como una forma de *pístis*, y ya en el 415 a.C. la sistemática mutilación de los Hermes itifálicos, situados a las puertas de los hogares atenienses, se consideró como la obra de heterías que planeaban la revolución; las investigaciones subsiguientes revelaron la existencia de varios grupos aristocráticos que cometían deliberado sacrilegio al representar los misterios eleusinos en los simposios. Nada tiene de raro que la restaurada democracia del siglo IV prohibiese formalmente las heterías constituidas para derrocar la democracia (Demóstenes, 46, 26); los juramentos de los ciudadanos de otras ciudades contienen una promesa explícita: «No tomaré parte en una conspiración (*synômosía*). En Atenas, sin embargo, ésta fue una cláusula excepcional: normalmente, los ataques bajo los efectos de la borrachera y los sacrilegios menores (como orinarse en cualquier lugar sagrado a la vera del camino o robar y comerse la porción de carne del sacrificio asignada a los dioses) fueron los límites del sacrilegio; algunos grupos se dedicaron también a parodiar los tiasos homéricos, dándose a sí mismos nombres obscenos y celebrando sus reuniones en días de mal agüero[36].

Esta actividad anormal es un reflejo de la actividad normal de los tiasos y *orgeônes*, asociaciones privadas o semipúblicas para el culto a dioses concretos, que, por supuesto, habían existido desde siempre y ya habían sido reconocidas en la ley de Solón; en la época clásica proliferaron junto con el culto de los héroes menores y las deidades extranjeras. La actividad básica de todos los grupos de este estilo era la comida común que, tras un sacrificio, se ordenaba de acuerdo con prácticas concretas según cada culto, aunque, normalmente, incluía *deîpnon* y *sympósion*. Aristóteles describe los fines de tales sacrificios y reuniones como «honrar a los dioses y conseguir relajación y placer para sí mismos», y pasa luego luego a cla-

[36] Sobre las asociaciones atenienses y su papel político véase especialmente Calhoun (1913); Murray (1989b).

sificarlos como realizados con vistas al placer (*Etica a Nicómaco*, 8, 1160a). Otros grupos admiten una clasificación atendiendo a su función: el *éranos* fue en un principio un banquete organizado sobre la base de contribuciones compartidas y se transformó, con el tiempo, en una importante institución para la ayuda mutua mediante el préstamo de dinero sin interés a sus miembros; a menudo se centraba en un culto e incluía banquetes comunes. Igualmente, grupos funerarios aseguraban una sepultura digna a sus miembros después de su muerte pero, durante su vida, llevaban a cabo una función social entre ellos.

De hecho, la muerte fue un área problemática. En general, la comensalía no llega más allá de la tumba, pero fueron tan importantes estos ritos en vida que algunos cultos intentaron forjar, con vistas a sus adeptos, la creencia en un simposio eterno. Platón describe las doctrinas órficas en estos términos:

los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un simposio de justos, en el que les hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna (*República*, 2, 363c-d)*.

El motivo fundamental para hacerse iniciar en los misterios de Eleusis fue, ciertamente, que éstos proporcionaban una garantía de vida simposíaca tras la muerte. Pero tales creencias sirven únicamente para hacer hincapié en la separación general que existe entre los placeres sociales de la vida y su ausencia una vez muertos. Sólo los héroes podían escapar de su hado mortal, y en la época helenística fue éste un factor importante en la difusión del culto de la muerte heroizada[37].

El retrato literario autoconsciente de la comensalía en el período clásico tiende a hacer caso omiso de la dimensión religiosa y se interesa fundamentalmente por el significado social del rito. El primer intento de escribir biografías, llevado a cabo por Ión de Quíos, asigna un lugar importante a los diversos hombres ilustres con que se ha encontrado en los simposios y juzga su carácter de acuerdo con ello. Un aspecto favorito fue, ya en esa época, lo tocante a las costumbres extranjeras como medio de mostrar la «alteridad» de los bárbaros (Heródoto y *El cíclope* de Eurípides), que no comprenden las reglas de la comensalía civilizada. Las costumbres de las diversas comunidades griegas son analizadas por Critias como

[37] Sobre el pretendido motivo artístico del *Totenmahl*, es fundamental la crítica de Dentzer (1982).

* La traducción es de M. Fernández Galiano (Madrid, 1969).

una prueba de su carácter moral. Estos autores, junto con los retratos de simposios que la poesía arcaica nos ofrece, son los precursores del género filosófico del *Symposium*, establecido por Platón y Jenofonte en sus retratos de Sócrates. En estas obras, los rituales que animan el discurrir del simposio y su conducta determinan tanto la estructura como los temas de la discusión. Pues, incluso entre los filósofos, el amor (el amor homosexual sobre todo) es el único tema adecuado para la discusión en un simposio, y Platón, gracias a su habilidad para evocar una visión mística del poder del amor, muestra al menos su comprensión de la atmósfera del simposio. Más tarde, en *Las leyes*, nos ofrece una comprensión igualmente profunda del poder del vino y de la comensalía para influenciar las almas de los hombres y llevarlas hacia fines sociales[38].

Resulta así que las relaciones personales de amor y de amistad son, para los griegos, fenómenos sociales. Aristóteles define la amistad en términos de grupo social pues «cada forma de amistad implica asociación»; enumera la amistad de los parientes y de los camaradas, la que existe entre los ciudadanos, entre los miembros de la tribu, compañeros de viaje y la que se expresa mediante lazos de hospitalidad. Cada una de éstas implica asociación (*koinônía*), y la *pólis* es definida, en los mismos términos, como una *koinônía* en sí misma, que, a su vez, se compone de una red de *koinôníai* (*Ética a Nicómaco*, 8, 1261b). La vida del hombre se encuentra ceñida siempre por lazos de compañerismo que se expresan por medio de ritos sociales, a menudo manifestados mediante la comensalía, pero que incluyen también la religión, el deporte, la educación y la guerra. Qué significa una clase de vida como la descrita, en términos prácticos, es una cuestión que se encuentra admirablemente expuesta en una famosa alocución que tuvo lugar el año 404 a.C., durante la guerra civil:

Ciudadanos, ¿por qué nos expulsáis? ¿por qué queréis matarnos? Si nosotros nunca os hicimos ningún mal, al contrario, participamos con vosotros de los ritos más sagrados, de los sacrificios y de las fiestas más hermosas, fuimos compañeros de coros, condiscípulos y compañeros de armas y muchas veces con vosotros corrimos peligros por tierra y por mar en defensa de la salvación común y de nuestra libertad, la de ambos partidos. Por los dioses de nuestros padres y de nuestras madres, por nuestro parentesco por sangre o afinidad y por nuestra amistad —pues muchos participamos de todo ello mutuamente— respetad a los dioses y hombres y cesad de ofender a la patria» (Jenofonte, *Helénicas*, 2, 4, 20-22)*.

[38] Para el género literario del simposio en filosofía y literatura véase Martin (1931); para Platón véase Tecusan (1989).

* La traducción es de O. Guntiñas Tuñón (Madrid, 1977).

En una sociedad como ésta la libertad de expresión del individuo, en el sentido actual, no existe ya que éste es considerado siempre como un animal social; nunca está a solas con su propia alma. Sin embargo, existe una diferencia entre las sociedades creadas en torno a una concepción unificada de la comensalía, como es Esparta, y el complejo mundo de Atenas; así piensa Aristóteles cuando, criticando las simplezas del ideal platónico de la comunidad considerada como una familia universal, nos dice lo siguiente:

¿Cuál es la mejor manera de usar la palabra «mío»? ¿Que cada uno de un grupo de doscientos o trescientos deba emplearla con el mismo significado, o bien, tal como hacemos en las ciudades en la actualidad, que a la misma persona uno la llame «mi hijo», otro «mi hermano», otro «mi sobrino», y lo mismo se pueda hacer con respecto a otras relaciones de sangre, afinidad o matrimonio, según sea quien hable, e incluso le pueda llamar alguien también «mi compañero de tribu»? (*Política*, 2, 1262a 8-13).

Es el concepto de individuo el que falta en Atenas, no el de su libertad. Existe, pues, una libertad personal, una capacidad para que cada cual «viva como quiera», que es parte del ideal ateniense: consiste en la libertad de elegir entre la multiplicidad de lazos sociales que coinciden en parte, y encontrar así un puesto individual para uno mismo mediante una especie de libertad que se limita a llenar los espacios que quedan vacíos en la complicada estructura, una «libertad intersticial», en suma. Sigue siendo ésta, sin embargo, una libertad socializada, una libertad que resulta de la seguridad de estar conectado con muchos lugares[39].

El hombre helenístico

Dos formas contrapuestas de organización social han dominado en el mundo helenístico y han dejado sentir sus efectos en los rituales del trato social; fueron éstas la corta vida de los reinos de los Diádocos y sus oficiales subordinados, por un lado, y, de otra parte, la transformación de los rituales cívicos anteriores en la organización colonial exclusiva de la *pólis*, que se extendió a lo largo y a ancho del antiguo Imperio persa desde Afganistán y el norte de la India hasta Egipto y el norte de África.

La comensalía real macedonia, en la que se basa la de los reinos de los Diádocos, reflejaba tradiciones griegas mucho más antiguas: en muchos aspectos, recuerda al mundo homérico y, aunque adoptó muchas costumbres griegas tardías (como, por ejemplo, el comer recostado), se concibió siempre en una escala mucho mayor. El rey y sus compañeros eran una élite aristocrática que comía junta, a menudo con muchos invitados; el alimento previsto era mucho más abundante y, además, los macedonios fueron célebres por su mucho beber. Algunas prácticas tradicionales revelan la forma en que adaptaron las costumbres griegas; por ejemplo, la regla de que un hombre debe haber dado muerte a su primer jabalí en una cacería antes de que le sea permitido recostarse en vez de sentarse (lo que refleja la distinción griega común entre adultos y chicos jóvenes), o bien el empleo de la trompeta para señalar el final del *deîpnon* y el principio del simposio[40]. La disposición del comedor para tan grandes celebraciones es poco clara; muchos de los grandes edificios que hemos encontrado en el periodo helenístico tienen rasgos que sugieren un conjunto casi independiente de grupos recostados dentro de una sala. Los problemas de reconciliar la tradición griega de la igualdad entre los participantes con las realidades de una corte real se ejemplifican mediante dos tipos de anécdotas opuestos: el primero de ellos hace hincapié en la tradición del «lenguaje libre» *(parrhēsía)* por parte de los cortesanos en el simposio y en la aceptación de una igualdad dentro del banquete por parte del buen rey; el segundo describe pendencias, peleas de borrachos e incluso asesinatos perpetrados por el rey inflamado de real cólera, la corrupción del poder y también la imposibilidad de que exista verdadero compañerismo entre quienes no son iguales.

Es éste el estilo de entretenimiento que caracteriza a la corte helenística, sin duda alguna con una mezcla de costumbres persas. El rey y sus oficialmente llamados «amigos» constituían un grupo que, con frecuencia, comían juntos y daban también abundantes exhibiciones públicas de lujo real; tal lujo *(tryphḗ)* se convirtió, siguiendo el modelo persa, en una auténtica virtud real. Las celebraciones de fiestas fueron verdaderamente espectaculares; se ha conservado una larga descripción de una de ellas, ofrecida por Tolomeo Filadelfo en Alejandría (Ateneo, 5, 196ss.)[41]; incluida la fiesta una extraordinaria procesión y un simposio real celebrado en un pabellón levantado al efecto, que es descrito como capaz de albergar 130 lechos dispuestos en círculo. El edificio estaba decorado con pinturas, colgaduras, obras de arte y armas ornamentales características de las habitaciones en que se celebraban simposios; doscientos invitados fueron colocados en un centenar de lechos de

[39] La discusión sobre la libertad del individuo en la antigua Grecia comienza con Constant (1819).

[40] Para los *sympósia* macedonios véase Tomlinson (1970), Borza (1983).

[41] Studniczka (1914).

oro, con doscientas mesitas de tres patas también de oro. Las copas de oro con piedras preciosas incrustadas que se usaron se expusieron en un lecho especial y el valor total de estos objetos se cifró en diez mil talentos de plata (en torno a 300.000 kg.). Por desgracia, el banquete en cuestión no es descrito ni tampoco lo es la forma exacta en que se distribuyó la enorme cantidad de vino y de animales para el sacrificio que se exhibió en la procesión; sin embargo, pese a todo este elemento maravilloso, la ceremonia se estructuró de acuerdo con los ritos tradicionales de la comensalía griega. Otros soberanos no podían rivalizar tal vez con la riqueza de los Tolomeos, pero su propia vida cortesana tomaba como modelo el mismo estilo simposíaco y ofrecieron igualmente una ostentación parecida en sus fiestas.

En la esfera privada, Ateneo describe también la fiesta de esponsales de un noble macedonio de gran fortuna (4, 128ss.), también de estilo griego, pero con entretenimientos y regalos de utensilios de oro y plata tan abundantes que «los invitados están buscando ahora casas, tierras o esclavos para comprarlos». Con frecuencia se afirma que los utensilios de mesa de oro y plata fueron raros en la época clásica y se hicieron comunes sólo en el periodo helenístico; y, ciertamente, el acceso más fácil a los metales preciosos que tuvieron los macedonios tiene que haber sido la causa de estas costumbres diferentes, especialmente después que las conquistas de Alejandro hubiesen abierto las puertas de las reservas de oro y plata del Imperio persa. Incluso se ha sugerido que la decadencia de los patrones artísticos de la cerámica pintada griega podría estar relacionada con tal cambio. Pero si bien es verdad que, en la época clásica, el metal precioso estuvo reservado, sobre todo, para usos religiosos, y que el lujo se extendió más y más mucho tiempo después, tampoco habría que exagerar el alcance del cambio en la época helenística: en el siglo I a.C., Juba de Mauritania afirmó que «hasta el periodo macedonio (inclusive) la gente se servía en las comidas de objetos de cerámica» (Ateneo, 6, 229c) y que el uso de plata y oro era una reciente innovación romana[42].

Las nuevas ciudades griegas de la época helenística fueron asentamientos coloniales en un paisaje nativo indiferente y, en ocasiones, hostil; sus instituciones reflejaban un deseo de mantener y reforzar su identidad colectiva y cultural: mientras que en el periodo griego clásico el hombre había encontrado su verdadera expresión en la acción política y, por lo tanto, tendía a subordinar otras

[42] Estas breves notas no hacen justicia a la contraversia de gran alcance que hoy día existe en torno a la relación entre plata y cerámica, comenzada por Vickers (1985).

formas de trato social a este aspecto de la *pólis*, ser un ciudadano en la época helenística, sin embargo, era pertenecer a una élite cultural helénica; en torno a esta nueva concepción de la ciudadanía se desarrollaron nuevas formas de trato social, y el banquete ciudadano sufrió una remodelación como experiencia cultural[43].

En este proceso la educación tuvo gran importancia. Ya en la Atenas de finales del siglo IV, el acceso al cuerpo de ciudadanos había sido organizado mediante un periodo oficial de iniciación, la efebía (*ephebeía*), durante el cual todos los ciudadanos varones entre 18 y 20 años se integraban en una instrucción, a la vez educativa y militar, bajo la supervisión de funcionarios del estado; estos efebos constituían clases según su edad, las cuales tendían a perpetuarse en rituales de comensalía. En las ciudades helenísticas se impartía una educación oficial en el gimnasio bajo un funcionario estatal, el gimnasiarco; el derecho a participar en esta instrucción estaba profundamente vinculado a la ciudadanía, de modo que, por ejemplo, muchas de las disputas que tienen que ver con las pretensiones de las comunidades judías a obtener una ciudadanía de pleno derecho dentro de una ciudad griega se expresan en términos de un derecho de acceso al gimnasio y tocan los consiguientes problemas de tener que estudiar textos literarios no judíos y hacer ejercicios desnudos. La institución del gimnasio fue común en amplias áreas y a lo largo de largos periodos de tiempo: la misma colección de 140 preceptos de origen délfico se ha encontrado en el gimnasio de Ai Khanum en Afganistán, en la isla de Tera en el mar Egeo, en Asia Menor y en Egipto. Grupos de *ephêboi* varones y *néoi*, por tanto, proliferaron dentro de una naciente estructura de clases basadas en la edad dedicándose especialmente a actividades propias de la juventud como el deporte y la caza.

El sistema litúrgico de la época clásica también se desarrolló en cuanto la rica nobleza fue animada por los honores públicos a competir en cargos públicos y religiosos, mediante actos de «evergetismo» en favor del pueblo; el testimonio más común de formas de trato social en esta época consiste en un decreto que establezca una fiesta religiosa de la que ha de encargarse un rico *euergétês* o bien en una votación para conceder honores en pago de unos actos de beneficencia ya realizados. Estos actos de beneficencia pública, con frecuencia, son similares a la obligación de *sitêsis* que se le exigía al rico en Atenas, al estar unidos al desempeño de cargos particulares o la celebración de fiestas, particulares igualmente; pero estos actos también se desarrollaron y fueron mucho más le-

[43] Para esta sección véase especialmente Schmitt Pantel (1987), parte tercera.

jos cuando los ricos buscaron conmemorarse a sí mismos mediante una beneficencia funeraria o de otro tipo como, por ejemplo, la distribución periódica al pueblo de aceite o alimento, o bien un banquete en memoria de ellos[44]. Gran parte de esta actividad tenía lugar en relación con el gimnasio así como con otros espacios públicos y santuarios. Este fenómeno de evergetismo no implica una caída en una especie de clientelismo, en la que los pobres dependen de los ricos, sino que, más bien, es una expresión de una comunidad de valores que es esperada y a la vez (al menos en términos ideológicos), es ofrecida de buen grado como un intento de suavizar la línea divisoria económica que, cada vez más, separaba a los nobles adinerados del común de los ciudadanos; el espíritu público, cuyo lugar en la política había sido negado, se expresó ahora mediante un gasto elevado, con carácter ritual, en beneficio de la comunidad. Los beneficiados por estas donaciones podían ser un grupo exclusivo, funcionarios, cancilleres o sacerdotes; también podían ser miembros de una subclase del cuerpo ciudadano como, por ejemplo, la tribu del benefactor. Pero, muy a menudo, los regalos o las invitaciones a las demotenias *(dēmothoiniai)* se le hacían a la comunidad como un todo. Las restricciones puestas a esta generosidad varían; a veces son todos los que toman parte en una fiesta religiosa, otras veces son únicamente los ciudadanos varones de la *pólis*. Los esclavos nunca se incluyen explícitamente y las mujeres reciben solamente regalos, nunca invitaciones a comer. Sin embargo, lo normal es que la invitación englobe a las siguientes personas: «todos» los ciudadanos varones, los residentes extranjeros y los visitantes y, en ocasiones, formando una categoría especial, los «romanos» (es decir, los italianos). Estas invitaciones expresan muy bien los esfuerzos de la *pólis* por integrarse en una comunidad cultural más amplia de griegos, ya que, ciertamente, la invitación no se dirige más que a los griegos aunque, como en una categoría especial, se incluyen en ella los romanos; si bien, como es claro, los ciudadanos de otras ciudades griegas eran bienvenidos, no pasaba lo mismo con la población campesina nativa, que estaba excluida de tales invitaciones. De este modo, en suma, las nuevas ciudades del mundo griego pretendían crear, mediante formas culturales,

[44] La importancia del evergetismo es el asunto estudiado por Veyne (1976): véase especialmente la segunda parte. Sobre el evergetismo y el culto funerario, véase Schmitt Pantel (1982). El caso más extremo de esta forma de comensalía es el culto real instituido por el rey Antíoco de Comagene a finales del siglo I a.C., quien estableció una serie de banquetes en cimas de montañas deshabitadas en honor de sí mismo y de sus antepasados; a todos sus súbditos se les ordenó que asistieran.

un sentido de comunidad que, en épocas anteriores, había existido de manera natural; considerar tales prácticas meramente en términos de continuidad es ignorar la novedad expresada en su universalización y en su función.

Asociaciones basadas en la actividad económica existieron en la *pólis* griega en todas las épocas; pero, frente al mundo romano y a la ciudad bajomedieval, no parece que hayan tenido demasiada importancia en la estructura social: tal vez sea esto un reflejo del bajo nivel asignado a las actividades comerciales y de la subordinación de la economía a la política. A veces, se mencionan las actividades culturales de ciertos grupos como broncistas y ceramistas; pero estas asociaciones no ingresarán en la esfera pública hasta el periodo romano. En una época anterior, la importancia de las asociaciones que tienen que ver con la técnica se limita en buena parte a aquellas actividades profesionales que se hallan fuera de la estructura ciudadana; precisamente por el hecho de que eran itinerantes, los médicos tuvieron un culto a Asclepio, centros de formación (especialmente Cos), un concepto de sí mismos como una profesión y el «juramento hipocrático» que, por lo menos, es de fecha tan temprana como el siglo v. La época helenística vio el nacimiento de «los *tekhnitai* de Dioniso», asociaciones de actores profesionales cuyas actividades se encuentran diseminadas por las ciudades griegas. Este fenómeno, como ocurre con la existencia de grupos organizados de residentes extranjeros de áreas concretas en Atenas y en otros lugares, es expresión no de la estructura de la *pólis* sino de la necesidad de formas sociales que la trasciendan. Igualmente, grupos de origen militar, a menudo con un carácter nacional específico, fueron una consecuencia natural del empleo de mercenarios provenientes de Campania y de otras regiones, que podían obtener la ciudadanía como premio o bien imponerse a la *pólis*[45].

La organización de la enseñanza siguió el patrón tradicional de una organización cultural con propiedades comunes y compañerismo conseguido por medio de la comensalía. El viejo cuadro de la filosofía en la época de Sócrates pintado por Platón, con conferencias públicas y reuniones privadas en las casas de la aristocracia o en las calles de Atenas, cedió el paso a establecimientos más permanentes asociados con gimnasios (la Academia de Platón), edificios públicos (la Estoa) o santuarios (el Liceo de Aristóteles); el núcleo de cada escuela fue un grupo de amigos que compartían el uso de un edificio para reuniones y la enseñanza y que poseían libros

[45] Para asociaciones profesionales véase Ziebarth (1896), Poland (1909).

dedicados a un uso común, aunque el titular de la propiedad en cuestión era el director de la escuela; dirigían sacrificios comunes y, normalmente, comían juntos. Igualmente, la organización de enseñanza fundada por Tolomeo Filadelfo en Alejandría, el Museo, fue un grupo de estudiosos definido por su condición de miembros de una organización cultual y por su vida en común, todos juntos, en las dependencias del palacio y en la mesa real; fue ésta la época del simposio erudito, en que se trataban cuestiones de importancia literaria o filosófica, hasta el año 145 a.C. en que Tolomeo, tras un enfado, expulsó a los intelectuales de su corte. El Jardín de Epicuro nos proporciona el ejemplo más interesante de este tipo de vida en común: sus discípulos vivían juntos en la casa del Maestro, «viviendo de tal manera que pasasen inadvertidos» y celebrando un banquete mensual en el día del nacimiento de aquél; las mujeres casadas y las heterías eran miembros del grupo, lo mismo que los esclavos de ambos sexos. Estaban organizados jerárquicamente, como una secta mística, en tres niveles: profesores, ayudantes y alumnos. De esta manera, aunque se habían retirado del mundo de la *pólis*, los discípulos de Epicuro no pudieron escapar de sus formas sociales de banquete en común y del culto del Maestro como un héroe[46].

Esta huida fue conseguida sólo por los Cínicos, cuyo retiro suponía un rechazo total de todas las restricciones sociales; su concepción de la vida simple, sin embargo, no consiguió un nuevo marco para la libertad del individuo puesto que se limitó a ser una mera imagen negativa de las formas de trato social de las que buscaban escapar. La obra filosófica más interesante de los primeros años del helenismo, la *República*, escrita en su fase «cínica» por el fundador de la escuela estoica Zenón de Citio, expone un estado ideal que se opone al de la *República* de Platón; en la obra de Zenón, el sabio rechaza los lazos de la ciudad porque él no pertenece a comunidad existe alguna sino a la *cosmópolis* ideal del sabio. Tales respuestas son un reflejo de la dificultad de escapar de los lazos del trato social que, a lo largo de todas las épocas, han definido al hombre griego.

[46] La amistad epicúrea, en la práctica y en la teoría, es discutida por Rist (1972), caps. 1 y 7.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AMPOLO, C., «Su alcuni mutamenti sociali nel Lazio tra l'VIII e il V secolo», *Dialoghi di Archeologia*, IV-V, 1970-71, pp. 37-68.

BERGQUIST, B., «Sympotic space: a functional aspect of Greek dining-rooms» en Murray (ed.), *Sympotica. The Papers of a Symposium on the Symposiom*, Oxford, 1989.

BIELSCHOWSKY, A., *De Spartanorum Syssitiis*, Breslau, 1869.

BÖRKER, C., «Festbankett und griechische Architektur», *Xenia* 4, Constanza, 1983.

BORZA, E. N., «The symposium at Alexander's court» en *Ancient Macedonia III*. Papers read at the Third International Symposium held in Thessaloniki, septiembre 1977, Institute for Balkan Studies, Salónica, pp. 45-55.

BOWIE, E. L., «Miles ludens? The problem of martial exhortations in early Greek elegy» en Murray, *Sympotica*, 1989a.

BRUIT, L., «The meal at the Hyakinthia: ritual consumption and offering» en Murray, 1989a.

BURCKHARDT, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Berlín, 1898-1902 [hay ed. cast.: *Historia de la cultura griega*, 5. vol. Barcelona, 1974].

BURKERT, W., *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford, 1985.

CALAME, C., «La fonction du choeur lyrique» en *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, 1977, vol. 1, parte 4, pp. 359-449.

CALHOUN, G. M., *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin, 1913.

CONSTANT, B., «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» en *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, París, 1980, ed. de M. Gauchet.

COOPER, F. y MORRIS, S., «Dining in round buildings» en Murray (1989a), 1989.

D'AGOSTINO, B., «Grecs et "indigènes" sur la côte tyrrhénienne au VII siècle: la transmission des idéologies entre élites sociales», en *Annales ESC*, 32, 1977, pp. 3-20.

DENTZER, J. M., «Aux origines du banquet couché», en *Revue Archéologique*, 1971, pp. 215-258.

— *Le motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VIIème au IVème siècle*, París, 1982.

DETIENNE, M., y VERNANT, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979.

ENGELS, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, 1987.

FEHR, B., «Entertainers at the *symposion*: the *akletoi* in the Archaic period» en Murray, 1989 a.

FINSLER, G., «Das homerische Königtum», en *Neue Jahrbücher* 17 (1906), pp. 313-336 y 393-412.

FOUCAULT, M., *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, vol. 2, París, 1984. [Hay ed. cast.: *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad*, 2, Madrid, 1987.]

FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La cité antique*, París, 1864. [Hay ed. cast: La ciudad antigua, Barcelona, 1984.]

GENTILI, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari, 1984.
GERNET, L., «Frairies antiques» en *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, pp. 21-61. [Hay ed. cast.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1984².]
— «Sur le symbolisme politique: le Foyer commun» en *Anthropologie de la Grèce antique*, 1952, pp. 382-402. [Hay ed. cast., *op. cit.*]
GOLDSTEIN, M. S., *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B. C.*. Diss, Berkeley (University microfilm, 1980), 1978.
HENRY, A. S., «*Entertainment in the Prytaneion*», en *Honours and Privileges in Athenian Decrees*, Hildesheim, 1983, pp. 262-290.
HOEPFNER, W., *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten*, Berlín, 1976.
HUMPHREYS, S. C., «Lycurgus of Butadae: an Athenian aristocrat» en *The Craft of the Ancient Historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, ed. de J. W. Eadie y J. Ober, 1985, pp. 199-252.
JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.
LISSARRAGUE, F., *Un flot d'images. Une esthètique du banquet grec*, París, 1987.
— *Around the Krater: an aspect of banquet imagery*, en Murray, 1989a.
MALKIN, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987.
MARTIN, J., *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931.
MILLER, S. G., *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, Berkeley, 1978.
MURRAY, O., «The symposion as social organisation» en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation*, ed. de R. Hägg, Estocolmo, 1983, pp. 195-199.
— «La legge soloniana sulla hybris» *AION*, 9 (1987), pp. 117-125.
— *Sympotica. The Papers of a Symposium on the Symposion*, Oxford, 1989a.
— «The affair of the Mysteries: democracy and the drinking group» en Murray, 1989a.
NILSSON, M. P., «Die Grundlagen des spartanischen Lebens. Alterklassen und Sysskenien» en *Opuscula Selecta* 2, Lund, 1952, pp. 826-849.
— «Die Götter des Symposions» en *Opuscula Selecta* 1, Lund, 1951, pp. 428-442.
PELLIZER, E., «Outlines of a morphology of sympotic entertainment» en Murray, 1989a.
POLAND, F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909.
REITZENSTEIN, R., *Epigramm und Skolion*, Giessen, 1893.
RIBBECK, O., *KOLAX, eine ethologische Studie, Abh. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.* 9, 1, Leipzig, 1883.
RIST, J. M., *Epicurus, an Introduction*, Cambridge, 1972.
RÖSLER, W., *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, Munich, 1980.
SAHLINS, M., *Stone Age Economics*, Londres, 1972.
SCHMITT PANTEL, P., «Les repas au Prytanée et à la Tholos dans l'Athènes classique. Sitesis, trophè, misthos: réflexions sur le mode de nourriture démocratique», *AION*, 11 (1980), pp. 55-68.

— «Evergetisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine» en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. de G. Gnoli y J. P. Vernant, Cambridge-París, 1982, pp. 177-188.
— *La Cité au banquet*, Tesis Lyon, 1987.
SCHWENK, C. J., *Athens in the Age of Alexander. The Dated Laws and Decrees of the «Lykourgan Era» 339-322 B.C.*, Chicago, 1985.
STUDNICZKA, F., *Das Symposion Ptolemaios II nach der Beschreibung des Kallixeinos wieder hergestellt, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist.Kl.* 30, 2, 1914, pp. 118-173.
TECUSAN, M., «Logos sympotikos: patterns of the irrational in philosophical drinking. Plato outside the Symposium» en Murray, 1989a.
TOMLINSON, R. A., «Ancient Macedonian symposia» en *Ancient Macedonia*. Papers read at the First International Symposium held in Thessaloniki, agosto, 1968, ed. de B. Laourdas-C. Makaronas, Institute for Balkan Studies, Salónica, 1970, pp. 308-315.
VAN GRONINGEN, B. A., *Pindare au banquet. Les fragments des scholies édités avec un commentaire critique et explicatif*, Leiden, 1960.
VEBLEN, Thorstein, *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York, 1899.
VETTA, M. ed., *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1983.
VEYNE, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, 1976.
VICKERS, M., «Artful crafts: the influence of metalwork on Athenian painted pottery», en *Journal of Hellenic Studies*, 105 (1985), pp. 108-128.
VON DER MÜHLL, P., «Das griechische Symposion» en *Xenophon. Das Gastmahl*, Berlín, traducido en Vetta, pp. 3-28, 1957.
ZIEBARTH, E., *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1986.

Capítulo octavo

EL HOMBRE Y LOS DIOSES

Mario Vegetti



Atenea lamentándose, relieve de mármol de la Acrópolis. Segundo cuarto del siglo v

Cuenta Aristóteles que el viejo sabio Heráclito «dirigiéndose a aquellos huéspedes que deseaban hacerle una visita, pero que, una vez que entraban, se quedaban viendo que se calentaba pronto la estufa de la cocina, les invitó a entrar sin dudarlo: "También aquí, dijo, hay dioses"» *(De partibus animalium*, I, 5).

La anécdota aristótelica es, por diversos motivos, significativa y útil para comprender la actitud religiosa del hombre griego. Ilumina en primer lugar el carácter difuso de la experiencia de lo «sagrado», su proximidad a los tiempos y a los lugares de la vida cotidiana. El hogar doméstico, en torno al cual la familia se reúne para cocinar y consumir la comida está, por ejemplo, consagrado a una divinidad, Hestia, que protege la prosperidad y la continuidad de la vida familiar. Cada nuevo nacido es llevado alrededor del hogar, para sancionar también religiosamente su introducción en el espacio doméstico.

En la agudeza de Heráclito esta difusión de lo sagrado se prolonga en una relación de familiaridad con los dioses que caracteriza ampliamente la experiencia religiosa griega: la divinidad no está lejos ni es inaccesible; el recurrir a ella podría decirse que caracteriza cada momento significativo de la existencia privada y social. Se le puede encontrar tan a menudo, en sus imágenes, en las prácticas culturales que se le dedican, en las narraciones familiares y públicas en las que se dibujan las tupidas tramas de una simbolización significativa de la existencia, que la pregunta sobre por qué los griegos creían en sus dioses parece mal hecha. Habríamos de preguntarnos, más bien, cómo habría sido posible que no creyeran en

los dioses, ya que esto habría implicado la negación de una amplia parte de la experiencia vital cotidiana.

Al sentido de difusión de lo sagrado y de familiaridad con los dioses se suma, en el contexto aristotélico de la anécdota, una tercera característica, que tiene que ver directamente con la actitud intelectual de los filósofos para con la esfera de lo divino. Lo divino se identifica cada vez más con el principio y la garantía de orden, de regularidad, de sentido del mundo natural (Aristóteles cita de hecho la agudeza de Heráclito para legitimizar el estudio teórico de la naturaleza viva, en ámbito ciertamente menos noble que el del cielo y los astros, más cercano a la divinidad, pero gobernado siempre por leyes de orden y de valor, y por tanto también él «lleno de dioses»). Esta actitud filosófica no contrasta, al menos en el significado de fondo, con las características de la experiencia religiosa común, aunque los prolonga en una nueva concepción que transforma la proximidad y la familiaridad de lo divino en su inmanencia al orden del mundo.

Todas estas características de la experiencia religiosa griega se analizarán más adelante. Sin embargo, para comprender el aspecto fundamental y aparentemente contradictorio, el ser una experiencia difundida y omnipresente de la existencia, pero al mismo tiempo «ligera», por decirlo así, no opresiva psicológica y socialmente, en primer lugar habrá que proceder a alguna delimitación negativa. En definitiva, habrá que aclarar lo que la religión griega no fue.

Una religión sin dogmas y sin iglesia

En primer lugar, la religión griega no se basa en ninguna relevación «positiva» concedida directamente por la divinidad a los hombres, y por tanto no tiene ningún profeta fundador, de las grandes religiones monoteístas del Mediterráneo, y no posee ningún libro sagrado que enuncie las verdades reveladas y constituya el principio de un sistema teológico. La ausencia del Libro comporta la paralela ausencia de un grupo de intérpretes especializados: no ha habido nunca en Grecia una casta sacerdotal permanente y profesional (el acceso a las funciones sacerdotales en principio estaba abierto a cualquier ciudadano y por lo general era transitorio) y tanto menos una iglesia unificada, entendida como aparato jerárquico y separado, legitimado para interpretar las verdades religiosas y administrar las prácticas del culto. No ha habido nunca dogmas de fe cuya observancia fuera impuesta y vigilada, y cuya transgresión diera lugar a las figuras de la herejía y la impiedad.

Este sistema de ausencias se prolonga en un silencio particular, pero bastante significativo. En el conjunto de las creencias y los relatos en torno a la divinidad, no tienen ningún papel central —y de hecho no existen, si no en corrientes marginales y sectarias, como veremos— los que se refieren a la creación del mundo y de los hombres; en la experiencia común, por tanto, siempre ha habido una convivencia entre la estirpe de los dioses y la de los hombres. De la misma forma no existe nada similar a la idea de un «pecado original» (con las excepciones ya apuntadas), del cual los hombres tengan que ser purificados y salvados: a menos que se manche con una culpa o con una contaminación específica, el hombre griego es normalmente «puro», y como tal puede libremente acceder a las funciones sagradas. Tan marginal es, al menos en el nivel de la religión pública, la cuestión de la supervivencia del alma y de su salvación ultraterrena, aunque tiende a emerger, como veremos, en el ámbito de los cultos mistéricos e iniciáticos.

Este conjunto de consideraciones negativas hace difícil hablar positivamente de una «religión» griega, al menos en el sentido en que el término es usado en el ámbito de las tradiciones monoteístas. Incluso falta en griego una palabra cuyo campo semántico equivalga propiamente al término «religión». La que más se aproxima, *eusébeia*, es definida por el sacerdote Eutifrón, el protagonista del homónimo diálogo platónico, como «el cuidado (*therapeía*) que los hombres tienen para con los dioses» (Platón, *Eutifrón*, 12e). Esta religiosidad consiste en la puntual observancia de los ritos cultuales en los que se expresa el respeto de los hombres hacia la divinidad, donde se le rinden los debidos signos de obsequio y deferencia, consistentes en primer lugar en las ofrendas sacrificiales y votivas. Un valor paralelamente débil tiene el equivalente griego del término «fe». En la lengua común, la expresión «creer en los dioses» (*nomízein toùs theoús*) no significa tanto (como ocurrirá en el posterior y maduro lenguaje filosófico) una convicción racional relativa a su existencia, como «respetar», honrar a la divinidad en las prácticas de culto: *nomízein* equivaldrá en definitiva a *therapeúein*, dedicar a la divinidad los oportunos cuidados rituales.

El núcleo de la relación entre hombres y divinidad, de la «religión» y de la «fe» de los griegos parece consistir en la observancia de los cultos y de los ritos prescritos por la tradición. Sin embargo, esto no debe hacer pensar en una ritualización obsesiva e invasora de la existencia. El sarcástico retrato de la superstición (*disidaimonía*) que el filósofo Teofrasto traza en sus *Caracteres* (16) a fines del siglo IV a.C., está probablemente inspirado en una actitud difundida: el supersticioso es aquel que vive en la aflicción de un perpetuo temor a la potencia divina y dedica de forma ridícula gran parte de

su existencia al esfuerzo de hacérsela grata a través de los ritos, al intento maniático de evitar la impiedad y de purificarse de cualquier culpa posible. Pero se trata, precisamente, de un «carácter» de comedia: la sátira teofrastea no deja ninguna duda sobre el hecho de que la obsesión del ritual no fue ni difundida ni apreciada en el contexto de la religiosidad griega. Esto no significa, naturalmente, que no existiese un profundo y radical temor a la divinidad y a su capacidad de castigar las culpas de los hombres golpeándoles a lo largo de su existencia e incluso de su descendencia. Este temor está bien atestiguado en toda la experiencia cultural griega del siglo v y, todavía en el siguiente, Epicuro, un filósofo casi contemporáneo de Teofrasto, pensaba que uno de los deberes fundamentales de la filosofía, si se quería restituir la serenidad a la vida de los hombres, debía consistir precisamente en liberarle de este miedo del castigo divino.

El conjunto de estas actitudes, en su complejidad, puede estar bien representado por una anécdota ingenua narrada por el historiador Heródoto, que escribe en el siglo v pero se refiere a la historia del tirano ateniense Pisístrato (mitad del siglo vi). Heródoto cuenta una estratagema de Pisístrato para reconquistar el poder perdido en Atenas: envió una muchacha con el aspecto y la armadura de la diosa Atenea, hacia la acrópolis montada en un carro, hizo que la precedieran heraldos que instasen al pueblo a acoger de nuevo al tirano, reconducido a la ciudad por la propia diosa protectora de la *pólis*. La astucia tuvo éxito y Heródoto se sorprende de la ingenuidad de los atenienses, que «eran considerados» —como otros griegos o más— «astutos y exentos de la ingenua candidez de los bárbaros» (I, 60).

La anécdota puede ser leída según dos perspectivas distintas. Por un lado, la familiaridad de los griegos con sus dioses y el hábito del contacto cotidiano con sus imágenes, explican cómo los atenienses pueden haber «creído», como evidencia inmediata que no tenía sentido poner en duda, en la comparsa de Atenea a la cabeza del cortejo de Pisístrato, o al menos cómo han podido sensatamente mostrarse unos a otros que creían en esto. Pero hay otro aspecto que subraya el carácter «ligero» de esta creencia y, por tanto, no desmiente, sino que confirma la habitual incredulidad atribuida por Heródoto a los griegos. La misma familiaridad que induce a «creer» permite también a Pisístrato y a los suyos urdir el embrollo reproduciendo la semblanza de la diosa, sin excesivo temor a cometer un sacrilegio y a exponerse a la ira divina. La divinidad está demasiado cercana a los hombres, demasiado disponible a la relación con ellos, para no acabar alguna vez transformada en objeto de juego, de engaño, de tramas astutas. Credulidad e incredulidad, temor a lo divino y desenvoltura respecto a ello quedan, por tanto, estrechamente entrelazados en la actitud religiosa de los griegos; cada acentuación excesiva de uno u otro aspecto conduciría radicalmente a una mala interpretación.

Esta peculiaridad sólo puede ser explicada remontándose a la génesis y a la articulación de las figuras de lo sagrado y de lo divino en la tradición cultural griega, que en ciertos aspectos no tiene paralelos en otros universos religiosos.

Lo sacro

Hierós, «sacro», es una palabra griega quizá conexa con una raíz indoeuropea que tiene el valor de «fuerte». La experiencia griega de lo sacro en general (no distinta, en este caso, de otras culturas) nació probablemente con la apreciación de la presencia de potencias sobrenaturales en lugares arcanos (bosques, fuentes, grutas, montañas), en fenómenos naturales misteriosos y temibles (el rayo, la tormenta), en momentos cruciales de la existencia (la vida, la muerte). Esta experiencia primaria se ha venido articulando después en dos direcciones divergentes, aunque no opuestas. Por un lado, lo «sacro» se territorializa, ligándose a los lugares «fuertes», marcados por confines precisos, de la manifestación de lo sobrenatural: estos lugares, de ahora en adelante dedicados a un culto de las potencias que residen en ellos, se transforman progresivamente en santuarios (*témenoi*), que pueden alojar templos consagrados a las divinidades verdaderas y propias, o bien pueden delimitar otros espacios de devoción (por ejemplo las ninfas de las fuentes, o bien las tumbas de los «héroes», con frecuencia sepulturas de origen micénico convertidas en talismanes que garantizan la prosperidad de familias y comunidades, como la legendaria «tumba de Edipo» en el suburbio ateniense de Colono). Esta delimitación de los espacios sagrados comporta una serie de prohibiciones e interdicciones que garantizan seguridad de todo lo que comprenden frente a la profanación y el abuso, en primer lugar el receptáculo de la eventual imagen divina, pero también de las ofertas votivas que se le dedican y de sus ministros. Por extensión, «sacro» será considerado todo el que está comprendido en los recintos del culto o está dedicado a él, como las víctimas sacrificiales, las formas tradicionales del rito y sus oficiantes. Esta territorialización de lo sagrado, sin embargo, no asume nunca en Grecia la forma, conocida en otros lugares, del tabú: las prohibiciones no excluyen nunca la relación con los hombres, ni la visita, aunque esté regulada, sino que la comportan estructuralmente, puesto que no hay sacralidad sin cul-

lo colectivo. El respeto constituído por lo sagrado no se transforma nunca en el terror sin palabras y sin aparición que les acompaña en otras culturas.

Por otro lado, «sacro» —ahora en sentido amplio, no intensivo sino extensivo— es para los griegos todo aquello que surge de las potencias sobrenaturales, y en modo específico de las voluntades divinas. Sacro es también, por tanto, el orden de la naturaleza, la sucesión de las estaciones, de las cosechas, del día y la noche; y otro tanto ocurre con el orden inmutable de la vida social: la sucesión regular de las generaciones garantizada por los matrimonios, de los nacimientos, de los ritos de sepultura y de veneración de los difuntos, la permanencia de las comunidades políticas y del sistema de poderes.

En ambas acepciones, la experiencia de lo sagrado y sobre todo la de una potencia, o un conjunto de potencias, que intervienen en los procesos de la naturaleza y de la vida y cuya intervención puede ser inexcrutablemente, tanto benévolo (principio de orden y de armonía natural y social), como perturbador (violento, destructivo, en la tempestad, en la enfermedad y en la muerte). La lengua griega seguirá llamando «sacra» a la más incomprensible y perturbadora enfermedad: la epilepsia. La actitud hacia esta esfera de potencia sobrenatural estará orientada a propiciar el carácter benévolo y a conjurar la violencia negativa, y hay que verla, como en las palabras del sacerdote Eutifrón en Platón, como «el cuidado de los siervos para con los señores» (*Eutifrón*, 13d). El rito propiciatorio —un acto individual y colectivo que puede, y debe, ser eficaz si se hace correctamente según el procedimiento establecido por la tradición que se supone que es grata a la voluntad a la que se dirige— consiste sobre todo en la ofrenda votiva, acompañada por la invocación y la oración. Para los griegos, incluye la donación de riquezas, de libaciones, de prestigiosos edificios de culto, pero en su núcleo está la ofrenda alimentaria, el sacrificio animal. Según las divinidades y los ambientes sociales, el sacrificio, como veremos, puede asumir diversas formas: en todos los casos expresa la renuncia, por parte del grupo humano, a una parte de sus recursos alimentarios más preciosos, y su concesión a las potencias divinas, que gracias a este «cuidado» tendrían que resultar aplacadas y benévolamente dispuestas hacia los hombres.

Importancia decisiva tiene para la eficacia del rito, hay que repetirlo, que se desarrolle de la forma y en los momentos sancionados por el uso tradicional: por consiguiente, el calendario griego está en el origen del conjunto de las reglas rituales, sobre todo, y los nombres de los meses quedarán para siempre conectados a las ceremonias de culto que deben ser desarrolladas en él ese periodo

del año. El acontecimiento ritual, en el que se celebra y se asegura la buena relación entre hombre y potencias divinas, es también, naturalmente, un momento cúspide de la convivencia entre los hombres, de la autocelebración de sus comunidades: acompañan siempre al rito los acontecimientos más significativos de la civilización griega, del banquete en común a los juegos deportivos, de las danzas a las procesiones o a las representaciones teatrales.

Si el rito —y en primer lugar el rito sacrificial— garantiza la buena marcha de la relación entre los hombres y lo sagrado, esta relación puede, por el contrario, ser alterada y turbada.

Puede ocurrir que los hombres invadan el espacio de lo sagrado, violen sus privilegios o infrinjan las normas divinas que regulan el orden social. Esto sucede, por ejemplo, en la *Ilíada* cuando los griegos reducen a la esclavitud a la hija de un sacerdote de Apolo, Criseida, que está consagrada al dios por nacimiento y es parte de sus propiedades; esto sucede cuando Edipo lleva a cabo su gesto parricida, manchándose con la sangre de Layo; tambien sucede cuando, en tiempos históricos, la familia de los Alcmeónidas mata a Cilón y sus secuaces que se habían refugiado en el templo de Atenea (Heródoto, 5, 71). En todos estos casos hay «contaminación» (*miasma*), y contaminación hay cada vez que infringen los juramentos hechos en nombre de los dioses, que se derrama sangre humana, o que no se respetan las reglas del rito. La contaminación es una culpa que va más allá de los límites de orden jurídico y moral: reclama la venganza divina sobre el culpable y se difunde en el espacio, involucrando a la comunidad que lo acoge (son el ejército griego y la ciudad de Tebas, con la «peste» enviada por los dioses, quienes pagan las culpas de Agamenón y de Edipo), y también en el tiempo, como en el caso de las familias trágicas de los Labdácidas y de los Atridas. La idea del *miasma* tiene un posible origen material, denotando la suciedad, el enfangamiento, la mancha de quien vive bajo y fuera de los estándard impuestos por su comunidad social; se hace visible, crudamente, en las manos del homicida manchadas de sangre, en las llagas de que se cubre el que puede imaginarse como afligido por un castigo divino. La suciedad material originaria tiende a moralizarse pasando a ser una metáfora de la «culpa» y de la «maldición divina». El afectado no puede acercarse a lo sagrado en las prácticas rituales, y debe ser expulsado de su comunidad que, en caso contrario, se arriesga al contagio. Un eco de esta situación la tenemos en el antiquísimo ritual del *pharmakós* que presenta indudables derivaciones orientales: cada año, la comunidad elige a uno de sus miembros marginales, afligido por deformaciones físicas o psíquicas, y lo expulsa, acompañándolo en procesión a las puertas de la ciudad, para que sea expulsado junto a las contaminacio-

nes que pueden estar presentes en el grupo social (un eco literario de este ritual sin duda hay que verlo en la expulsión de Edipo, rey parricida e incestuoso, de la ciudad de Tebas, con el que se concluye el *Edipo rey* sofocleo).

Del mismo modo que la idea de la contaminación tiene orígenes materiales, sigue siendo material, en su forma ritual, el procedimiento de purificación *(kátharsis)*. Se trata esencialmente de una ablución efectuada con agua (rara vez de una fumigación); intenta devolver al individuo sucio, impuro, a la limpieza, y por tanto a la pureza exigida por su civilización. La ablución purificadora se realizará en todos los casos en los que nos encontremos, incluso sin culpa, con fenómenos potencialmente contaminantes como el nacimiento, la muerte, el sexo o la enfermedad. Platón prescribe, en el noveno libro de las *Leyes*, este ritual incluso en los casos de homicidio involuntario o legítimo. Habrá que purificarse después de una relación sexual, antes de acercarse a actos de culto, y también se purificará la casa en la que produzca un nacimiento o una defunción. En los casos más graves de *miasma*, el rito se realizará según los preceptos de un dictamen, solicitado a los sacerdotes de Apolo, que es el dios purificador *(kathartēs)* por excelencia.

En la conciencia religiosa y moral de las sectas, prolongada luego en el pensamiento filosófico, del que hablaremos más abajo, la idea de la purificación se desarrolla paralelamente a la concepción de la culpa contaminante como algo inherente a la condición humana: toda la vida se comprenderá entonces como un ejercicio de purificación de la corporeidad y de los vicios ligados a ella, hasta la preparación de la disolución salvadora del elemento espiritual, el alma, de sus lazos terrenales. Pero este desarrollo extremo de la concepción del *miasma* y de la *kátharsis* tendrá que ver siempre con minorías religiosas e intelectuales marginales, aunque influyentes, respecto a la vida religiosa de la sociedad griega.

Los dioses, los poetas y la ciudad

Los elementos trazados hasta aquí no son específicos de la cultura griega, porque en formas bastante similares se encuentran en la experiencia religiosa de otros pueblos de cultura tradicional, y ni siquiera pueden constituir el perfil y el cuadro unitario de un auténtico universo religioso. Esta especifidad y esta unificación religiosa son más bien un producto de dos factores culturales peculiarmente griegos: la poesía épica en primer lugar (donde juegan un papel decisivo la *Ilíada* de Homero y la *Teogonía* de Hesíodo) y, en segundo lugar, la figuración artística, que desde este punto de vista constituye el suplemento iconográfico de la poesía.

La épica nace del fondo de relatos míticos tradicionales sobre las divinidades y las potencias sobrenaturales que habitan el mundo y lo dominan. Anónimos, difundidos, repetidos y aprendidos de generación en generación, estos relatos —una especie de amplio catálogo del imaginario religioso— forman el conjunto del saber social sobre los dioses, inmediatamente creíble y persuasivo, no cuestionable, precisamente por ser anónimos, por su difusión en el tiempo y en espacio y por la antigüedad inmemorial de sus orígenes. Pero por estas mismas características, el politeísmo que emerge de la masa enredada de los relatos míticos es caótico, confuso, carente de una forma comprensible y controlable «a primera vista». La intervención de la poesía épica —la *Ilíada* en primer lugar, aunque no faltaran posiblemente precedentes micénicos— sobre este material es sobre todo una operación de selección y de ordenación; es la impresión de una forma orgánica y visible para la esfera de lo divino, que desde ese momento queda marcada de forma indeleble. Está aquí, pues, en el politeísmo antropomórfico y ordenado según precisas relaciones funcionales y de poder de la *Ilíada*— el signo de una extraordinaria revolución intelectual, que forja la religión griega en la que acabaría por ser su forma histórica. La poesía épica, sin embargo, mantiene, y refuerza con la eficacia de la gran literatura, el carácter fundamental de los relatos míticos. La épica es un relato que narra los hechos y las gestas de los dioses, nombrando los lugares en los que suceden, definiendo a sus protagonistas como individuos dotados de nombre, personalidad y carácter específico: son personajes narrativos y no abstracciones conceptuales o metafísicas ni figuras totémicas. Cuando Hesíodo intente posteriormente poner orden en el universo religioso homérico, componiendo con la *Teogonía* lo que es el primer, y en el fondo el único, «manual» religioso griego, no podrá hacer otra cosa que partir de esta experiencia de base: las relaciones entre los dioses-personajes no estarán ordenadas según la trama de los conceptos y de las construcciones teológicas, sino según el orden genealógico de las generaciones y de las reciprocidades del poder, que es propio de nexos entre individualidades singulares, vivas y activas.

El gesto fundador de la épica, su mirada configuradora del universo de la divinidad en forma de relato antropomórfico, hay que ponerlo en conexión con la cultura de la aristocracia empeñada en la empresa de la colonización de Asia Menor. Esta aristocracia se celebra a sí misma en la épica: sus propios orígenes y sus propios héroes, y al mismo tiempo da forma a sus propias divinidades, por medio de una proyección: sus dioses no derivan, como escribe Snell, del culto o de la enseñanza de los sacerdotes, sino que «son creados con el canto, junto con los dioses».

La dimensión de proyección de la formación de un universo divino en la poesía épica, y en el mismo contexto los héroes aristocráticos, define de forma duradera sus caracteres simbólicos. Los dioses, como los héroes, son representados en el límite máximo de su excelencia (*aretè*), por belleza, inteligencia, fuerza y por la perpetua flor de estas dotes: la inmortalidad. Esta comporta también inmediatamente, como es natural, una trascendencia de la condición humana, un umbral insuperable que separa a los dioses de los héroes todavía más de lo que por su excelencia éstos están separados de los hombres.

Este umbral está impuesto por el carácter de proyección que gobierna el mundo imaginario poético productivo de las divinidades homéricas, que tiende, sin embargo, a ser franqueado continuamente por el mismo gesto intelectual que lo ha determinado. El acto que configura el universo divino permanece «artístico», y por consiguiente en alguna medida «artificial»; su origen estetizante y tranquilizador establece una relación especular entre la naturaleza mortal del héroe aristocrático y la inmortal de sus dioses. En primer lugar, el umbral se atraviesa en la genealogía, que garantiza a los héroes una descendencia y un parentesco divino gracias a la unión repetida de dioses y diosas con mortales, de donde se generan las familias de la aristocracia griega. Luego, hay vínculos constantes entre dioses y hombres, que aquéllos frecuentan, estando ligados por vínculos de parentesco, de afecto o de aversión, y sólo por la necesidad de exigir continuamente los honores que se les deben en tanto en cuanto son señores de la exorbitante potencia. Se produce ese entrelazamiento y esa imbricación continua entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres que es una característica sobresaliente de la *Ilíada* y después del mundo imaginario religioso de los griegos. Surge de aquí también la costumbre de un comercio con los dioses, una familiaridad con su presencia, una atribución a ellos de relaciones peculiarmente humanas: los dioses pueden herir a los dioses y ser golpeados en el campo de batalla, conocen el amor, los celos, la envidia y cualquier otra pasión propia de los hombres. Todo esto hace que los dioses, aunque sean temidos por su excelente potencia, puedan ser vistos también con ironía y a veces con el sarcasmo que se atribuye a las debilidades de los hombres; de este modo la *Ilíada*, que es el poema fundador de un universo religioso, se ha podido definir también, paradójicamente pero no sin motivo, como «el más antirreligioso de todos los poemas» (P. Mazon).

Lo sabía bien Platón, cuando deploraba en el tercer libro de la *República* que a los dioses de la *Ilíada* se les representara atrapados por la risa y el llanto o por el deseo erótico: «Hay que acabar con semejantes fábulas, no sea que engendren en los jóvenes una gran facilidad para el mal» (391c ss.). El Platón educador proponía enmendar las páginas religiosas de la épica, o mejor, echar a Homero y sus secuaces de la nueva *pólis*, con todos sus peligrosos poemas (*República*, libro 10). Pero el programa de Platón no tendría éxito, y la experiencia religiosa de los griegos seguiría siendo modelada por los textos de la poesía épica, que inauguraron su cultura.

El politeísmo antropomórfico (donde se ve a la divinidad sobre todo como el personaje concreto de un relato, y después se le hace visible mediante la representación que lo ilustra) comporta una serie de consecuencias importantes. Por una parte, excluye la omnipotencia y en cierto sentido también la omnisciencia tanto de cada divinidad como de su rey, Zeus. Donde hay omnipotencia no hay relato, claro está puesto que éste exige una pluralidad de sujetos agentes, cuya fuerza y cuyas intenciones se limitan y se condicionan recíprocamente, produciendo la trama narrativa: Zeus no podía decidir inmediatamente y por sí solo el fin de la guerra de Troya, sin superar enfrentamientos, recurrir a compromisos, urdir planes complejos, por mucho que fuera el más fuerte de los dioses.

Por otra parte, lo que separa a dioses y hombres es sobre todo su fuerza: aquéllos son, con mucho, «los más fuertes». Esto se deduce tanto por la experiencia primaria de la existencia de potencias sobrenaturales que obran en el mundo, como por el hecho poético de las representaciones de la divinidad a través de una proyección al límite de las cualidades heroicas. Los dioses se distinguen por el dominio específico en el que se ejercita su poder, aunque por lo general, no tratándose de abstracciones conceptuales sino de personajes concretos, son figuras plurifuncionales, cuyos poderes se extienden con frecuencia a una multiplicidad de sectores, entrelazándose y superponiéndose entre ellos. En este mundo imaginario religioso, como ha escrito Dumézil, «conceptos, imágenes y acciones se articulan y forman con sus nexos una especie de redes en las que, en principio, cada materia de la experiencia humana debe estar tomada y distribuida».

Esta pluralidad de funciones se expresa en la multiplicidad de apelativos específicos con los cuales se acompaña el nombre de cada divinidad, a través de los que se le invoca en relación con los distintos campos en los que ejercitan su poder y su tutela. Así, hay un Zeus de los juramentos, un Zeus de los confines, un Zeus protector de los suplicantes y de los huéspedes, un Zeus de la lluvia y del rayo. Pero, tras esta pluralidad de funciones, la figura del dios mantiene su unidad focal, su individualidad que no deriva de su coloca-

ción en un sistema teológico, sino de la trama narrativa que le identifica como personaje (hay excepciones, sin embargo, cuando el nombre de uno de los dioses del Olimpo homérico se superpone a figuras culturales preexistentes que oponen resistencia a la identificación: es el caso de Artemis, virgen y cazadora en el universo poético pero ligada a un culto de la diosa madre de origen oriental, por ejemplo en Efeso).

Esta unidad focal puede verse sumariamente en las doce grandes divinidades del Olimpo. Zeus es el principio de la soberanía legal, que une en sí la fuerza y la justicia y actúa como garante universal del orden del mundo y de la sociedad gracias a su potencia superior. Por otra parte, es ésta la razón del poder de Zeus, que no es primigenio sino conquistado gracias a una serie de gestas heroicas. Según la genealogía de Hesíodo (siglos VIII-VII a.C.), Zeus habría puesto a una dinastía divina de orígenes nocturnos y caóticos, culminada por su padre, Crono, que acostumbraba a devorar a sus hijos. Sustraído a la furia paterna gracias a la astucia de su madre Rea, Zeus depuso a Crono, convirtiéndose en el rey de los dioses. La nueva dinastía, celeste y olímpica afirmó defitinivamente su poder gracias a la guerra victoriosa sostenida por Zeus contra divinidades ctónicas y primitivas como los Titanes, ligados al mundo caótico de Crono. Con la llegada de Zeus a la realeza, se obtiene finalmente una separación entre el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas, y se garantiza la armoniosa sucesión de las generaciones. Su esposa, Hera, en tanto que garante del matrimonio regular, de la unión capaz de generar una descendencia legítima en el ámbito de la familia, está ligada a la existencia misma de la sociedad humana y de la civilización, a la que ella impide caer de nuevo en la fiereza carente de reglas del estado natural.

El hermano de Zeus, Posidón, es una divinidad antigua y potente de claro origen micénico. En el mundo homérico está, en cierto sentido, marginado: si a Zeus le corresponde el señorío sobre el cielo y la tierra, a Posidón le queda el poder sobre los abismos marinos y el subsuelo, lo cual le hace el señor de la tempestad y del terremoto. Divinidad temible, Posidón, como protector de los marinos, siempre estará muy cerca de esta dimensión fundamental de la experiencia griega.

Entre los tipos de Zeus, la predilecta es Atenea, la muchacha que él ha generado directamente sin intervención femenina y que representa, por eso mismo, en el ámbito de su sexo el principio patriarcal, el valor masculino en la medida en que puede ser compartido con la mujer. En este sentido, Atenea es depositaria de la inteligencia práctica que preside tanto el trabajo de los artesanos como el típicamente femenino del tejido. Representada por lo general con armadura hoplítica, Atenas es además la *prónakhos*, guía y protectora armada. Con esa doble atribución, Atenea está asociada al papel de divinidad políade de la *pólis* ateniense, es decir, de diosa específicamente ligada al destino de la ciudad, y objeto de una particular veneración por ella (hay muchas divinidades políades femeninas, como Hera en Samos y Artemis en Efeso: esto se puede explicar por su valor de nodrizas, garantes de la fecundidad y de la prosperidad de la población, al que se puede sumar el de protectoras armadas).

De entre los otros hijos de Zeus, Apolo desempeña un papel extraordinario. Gran divinidad solar, también con origen guerrero, Apolo asumió siempre más el carácter de dios de la luz, purificador y sanador. Dotado del don principal de la sabiduría, Apolo conoce el futuro y por tanto preside los grandes santuarios oraculares, como el de Delfos. Ligado a la música y a la poesía, y por tanto a la dimensión cultural esencial en la civilización griega, y garante de la armonía, de la belleza, del orden del mundo definido estéticamente. Apolo permaneció como la divinidad «filosófica» por excelencia. Por todas estas razones, en época histórica su prestigio oscureció algunas veces al de Zeus.

Con Apolo forma pareja, en el polo opuesto, otra gran divinidad antigua griega (pero a la que los griegos atribuían origen oriental), Dioniso. Dios del vino, Dioniso está ligado a la experiencia de la embriaguez, del delirio, de la locura, domina la zona oscura que precede al orden de la existencia civilizada, donde se establecen vínculos muy próximos entre hombres, animales y naturaleza. Su culto, que prefiere la montaña y el bosque y atrae hacia él a mujeres y bárbaros, es con frecuencia apreciado como subversor del orden constituido por la *pólis*. Dioniso está marginado en la poesía épica, donde prevalece la imagen heroica de la divinidad, pero se convierte en la divinidad protectora de la poesía trágica. Con frecuencia se le ve opuesto al orden y la armonía propias de Apolo, con la figura del Otro —el otro aspecto de lo sagrado, no estable y regular sino sorprendente e inasible. Sin embargo la experiencia religiosa trabajó asiduamente para una integración de estos dos aspectos sin conflictos. En su santuario de Delfos, Dioniso fue venerado junto a Apolo como hermano; en la religión de la ciudad, se tendió a dejar a Dioniso en su lugar y su papel específico en la fiesta, en los momentos carnavalescos donde domina el vino, y sobre todo en los festivales teatrales, llamados a hacer comprensible y aceptable en el orden social la alteridad dionisíaca y las dimensiones de la experiencia que representa.

Tres divinidades femeninas y tres masculinas completan el panteón griego. Artemis, hermana gemela de Apolo, es una diosa vir-

gen y muchacha ligada a los espacios externos de la ciudad, como el bosque en el que se complace cazando con arco y flechas: lo contrario que Atenea, instalada en el centro de la ciudad con su armadura hoplítica. Artemis está ligada al culto femenino, preside los ritos de las jóvenes y su paso de la condición de vírgenes a la de mujeres casadas, protegiendo además los partos y los nacimientos.

Muy distinta es la naturaleza de Afrodita, diosa del sexo y de la generación probablemente emparentada con las grandes diosas orientales de la fecundidad. En conexión con la experiencia del deseo erótico (de hecho es madre de Eros), Afrodita es ajena a la esfera familiar y conyugal: ligada a las dimensiones incontrolable y primordial de la sensualidad, está definida en ciertos aspectos por oposición, a la reproducción matrimonial regular que Hera representa.

Ligada a la fertilidad de la tierra y a los ciclos de la naturaleza, Deméter puede por este motivo ser asociada a Dioniso. Sin embargo, su dominio está conectado, por oposición al vino, en el cultivo de los cereales, y tiene su origen en la civilización agrícola. En la historia de Perséfone, la hija de Deméter raptada por Hades en el mundo subterráneo, en el reino de la muerte y de las tinieblas, y después, por intervención de su madre, reintegrada a la luz del sol cada primavera, se celebra la sucesión de las estaciones, de la siembra a la recolección, pero también, genéricamente, el ciclo de los nacimientos y muertes. Estos aspectos hacen de Deméter una divinidad particularmente ligada a los cultos femeninos. La historia de Deméter y Perséfone les asigna además, como veremos, un papel central en los misterios eleusinos.

La terna masculina, cuenta con una divinidad de carácter muy particular, como es Hermes, que personifica la figura del mensajero y del viajero; divinidad móvil, ligada a los caminos y a los espacios abiertos, Hermes indica además el tránsito entre el mundo de los vivos y el de los muertos, ya que tiene el deber de conducir al más allá a las almas de los difuntos. Su capacidad para los cambios y contactos, su movilidad de viajero, hacen de él un dios fundador tanto de los comercios como de la cultura en cuanto arte de comunicación y de comprensión entre los hombres.

En el polo opuesto está Hefesto, divinidad artesanal ligada a los espacios cerrados del taller y de la fragua del herrero, expresión de la potencia transformadora y creadora de la técnica. En el culto de los artesanos, Hefesto está asociado con frecuencia a Atenea. Sin embargo, su esposa es Afrodita, una unión que aproxima la creación sexual de la naturaleza a la productividad artificial de la técnica. Pero Afrodita no hace caso de este vínculo matrimonial y prefiere, en lugar del laborioso Hefesto, la fuerza primordial y guerrera

de Ares. Dios de la guerra, temible divinidad de los campos de batalla, Ares está ligado especialmente al valor heroico de los combatientes homéricos, en su dimensión de furor y de impulso homicida incontrolado.

Además de los doce grandes dioses, el panteón griego naturalmente cuenta con otras divinidades. Algunas de estas divinidades menores son bastante antiguas, como el ya citado Hades, dios de los infiernos y de los muertos, Hestia, Eros y Perséfone. Otras se suman, en época clásica, siguiendo un proceso de conceptualización moralizante del universo religioso propio de la época arcaica, proceso que tiene un trasfondo jurídico y político. Conforme va pareciendo inadecuado, en su personificación narrativa e iconográfica, para expresar la creciente complejidad de la experiencia social, se integran figuras que no derivan de la formación poética originaria del mundo de los relatos míticos, sino directamente desde la abstracción, desde la sublimación de valores y problemas de la nueva realidad colectiva. Así aparecen divinidades como *Díkē*, la Justicia, imaginada como hija de Zeus para representar la directa implicación de la garantía de los valores ético-políticos de la coexistencia social; o también *Eirênê*, la Paz, una divinidad que expresa la necesidad de armonía dentro y fuera de la *pólis;* o más tarde *Týkhê*, la Fortuna, cuyo culto será bastante importante en época helenística como respuesta a la difundida experiencia de inseguridad personal y colectiva.

También en época helenística, los contactos con culturas religiosas distintas de la griega, en especial la egipcia, implicarán la incorporación de divinidades extranjeras al panteón griego, las cuales serán asimiladas, sin embargo, a las tradicionalmente familiares por la vía del sincretismo: así, Amón se unificará con Zeus, y a veces será venerado con nombre doble, Isis se unirá a Deméter y Osiris a Dioniso.

Pero antes de todo esto, las viejas divinidades del Olimpo homérico experimentaron otra transformación decisiva: fueron integradas en el horizonte de la *pólis*, convirtiéndose totalmente en representantes de una religión cívica y politizada. La aparición de un organismo social y político que lo comprende todo en el horizonte de la Grecia clásica, un organismo capaz de reestructurar la experiencia colectiva y las modalidades de vida pública y privada, como fue la *pólis*, no podía dejar de afectar también a las formas de relación entre hombres y dioses, y al papel de estos últimos respecto de la existencia humana. Las divinidades olímpicas serán integradas en los espacios sociales de la vida pública, llamadas a prestar sus servicios a la *pólis* de los hombres, como un ciudadano en activo más. Este servicio —que será recompensado con prácticas cultuales,

que a partir de ahora estarán reguladas, legisladas y financiadas por la comunidad política— consistirá ante todo en asegurar la protección y la prosperidad para la *pólis* (tarea asignada en primer lugar a las divinidades políades) y además en aconsejar, asistir y garantizar las actividades. No hay guerra y fundación de colonias, promulgación de leyes o tratados, estipulación de matrimonios o contratos, que no venga sometida a la protección de una divinidad, cuya atención es reclamada con los oportunos gestos de culto y las necesarias prácticas sacrificiales. Sobre todo, no existe acto de convivencia entre ciudadanos, de la fiesta a la asamblea, que no esté consagrado a la divinidad de la que se espera gracia y benevolencia.

La conciudadanía de hombres y dioses encuentra un lugar selecto en la residencia que la ciudad asigna a sus divinidades a través de su representación estatuaria: colocado en el centro de la ciudad, en el corazón de su espacio público y bien visible desde cualquier lugar de la *pólis*, el templo está abierto al público y constituye una propiedad común de los ciudadanos. La comunidad cultural que acude al templo y a las prácticas rituales que allí se desarrollan se identifica con el cuerpo cívico y constituye un momento relevante de su contacto, puesto que la unidad de los ciudadanos está cimentada en ella y garantizada por su relación común con la divinidad. Así, Hestia, la divinidad que preside el hogar común de *pólis*, puede ser identificada con la «legalidad misma» de la ciudad (Jenofonte, *Helénicas*, 2, 3, 52).

Precisamente por este motivo, las funciones sacerdotales, los colegios de sacerdotes *(hiereís)* que administran los templos y gobiernan el culto no pueden ser considerados como funciones profesionales permanentes y como estructuras separadas del cuerpo cívico. Los cargos sacerdotales, como las magistraturas, son con frecuencia por elección o por sorteo y, por otra parte, son los propios magistrados de la *pólis*, como los arcontes atenienses o los éforos espartanos, quienes desarrollan directamente funciones sagradas. Pero incluso cuando hay sacerdotes hereditarios, como los que corresponden a las familias atenienses de los Buzigi y los Praxiárgidas, están sometidos de todas formas al control público de la *pólis*, dado que son tesoreros del culto y de la propiedad divina, y por tanto común, tienen que rendir cuentas de su conducta a la ciudad al final de su mandato, que de todas formas es temporal y revocable. Ni siquiera se puede pedir al sacerdote —dado el carácter de la religión griega— ninguna cualificación especial de tipo teológico, aparte del patrimonio mítico-ritual conocido por todos los ciudadanos. Desde el punto de vista moral, será suficiente que estén exentos de contaminación y que cumplan las necesarias prácticas de purificación antes de acercarse a los ritos y a los sacrificios.

El sacrificio a la divinidad olímpica constituye en verdad el momento focal de lo que Platón llama «la amistad entre dioses y hombres» (*Simposio*, 188c) y, por tanto, también de la amistad política entre los hombres que aquélla tiene que garantizar. Detrás de la praxis sacrificial está naturalmente, como se ha dicho, el acto de ofrenda votiva a las potencias divinas. Pero en la elaboración mitológica de los griegos, en su ritualización del sacrificio, hay algo que es más específico. Según el mito, en el origen del sacrificio lo que hay es un engaño urdido por Prometeo, quien había asignado a los hombres la carne comestible del animal, dejando a los dioses sólo partes no comestibles, destinadas a ser quemadas y transformadas en humo. Este engaño puso fin al originario compartir la mesa entre hombres y dioses, y asignó a los dos grupos un régimen alimenticio distinto: humo y aromas para los dioses inmortales, y para los hombres alimentación cárnica, ligada a la mortalidad. El corte marcado por Prometeo no se elimina en el acto sacrificial —no se puede volver a compartir la mesa como se hacía en origen—, sino que se recompone armoniosamente. Los dioses presencian el sacrificio y se complacen en él y, por su parte, los hombres están autorizados a la alimentación cárnica, porque se alimentan de animales cuya muerte se legitima en virtud de la consagración al culto divino, y no contamina. Por eso al rito sacrificial le sucede el banquete, una comida en común donde el reparto de la carne sanciona y legitima la sucesión de las jerarquías sociales, y donde a los magistrados, a los sacerdotes y a los ciudadanos más eminentes les tocan las mejores partes. El rito sacrificial y el banquete que le sigue se desarrollan en un marco festivo: las Panateneas atenienses, por ejemplo, que están representadas en los frisos del Partenón, representan uno de los más extraordinarios ejemplos de autocelebración del cuerpo social, de espectacularización de la concordia y de la armonía que reinan tanto entre sus miembros como entre ellos y sus dioses. «Los dioses compadecidos del género humano, que resulta tan sujeto a miseria —escribe Platón—, han dispuesto para ellos unos relevos de las penalidades, que son los periodos de sus fiestas, y les han dado como compañeros en la celebración de ellas a las Musas, a Apolo Musagueta y a Dioniso» (*Leyes*, 2, 653d). Una tregua no pequeña, ciertamente, si se piensa que en la Atenas del siglo v se dedicaban a las diversas fiestas que acompañaban a los ritos sacrificiales casi cien días al año.

El carácter público, festivo y solar del sacrificio ofrecido a los dioses olímpicos está todavía más subrayado por contraste con los aspectos de los ritos sacrificiales dedicados a las potencias inferiores, ctónicas, relacionadas con el mundo de los muertos, que persisten también en la *pólis* clásica, aunque sea una posición margi-

nal. Por lo general, se desarrollan en la oscuridad nocturna, no con un altar elevado y bien visible para todos, sino directamente sobre la tierra desnuda. Normalmente se practica el holocausto, es decir, la combustión de todo el cuerpo de la víctima sacrificial, de modo que no quedan partes disponibles para el banquete en común. Así pues, se trata, en conjunto, de un ritual apotropaico, de conjuro y de aversión más que de contacto y de pacificación armoniosa entre el grupo humano y las divinidades que lo protegen.

Este lado oscuro del rito sacrificial ensombrece una dimensión de la experiencia religiosa griega, un nudo de problemas existenciales en relación con el miedo a la muerte, al temor inspirado por lo invisible e incógnito para el que la religión olímpica —tanto en su primitivo lado «heroico» como en su posterior metamorfosis política — no puede dar su respuesta tranquilizadora ni ofrecer formas de comprensión y control. En este terreno —el difícil terreno del destino individual y de la angustia asociada a su precariedad— se encuentran los límites de una religiosidad ligada por entero a la proyección de una dimensión pública, social, comunitaria. Estará, entonces, integrada con las formas distintas de relación con lo sagrado, que constituyen un lado subterráneo, pero por muchos motivos no menos importante, de la religiosidad del hombre griego.

Los misterios y las sectas

El dios de los infiernos y de los muertos, Hades, es para los griegos una divinidad sin templo y sin culto. Precisamente este desplazamiento de la esfera visible olímpica, junto con el terror suscitado por el mundo de lo invisible, de lo indecible, de lo que contamina, suscita la necesidad de una experiencia religiosa distinta, alejada de los espacios y de los modos del culto público y diurno. A partir de esta exigencia nace la forma de religiosidad mistérica (el término *mystéria* deriva de *mýstes*, iniciado, y expresa el secreto que rodea a estos cultos, la obligación que se hace a sus participantes, los iniciados, de guardar silencio sobre lo que se hace y se ve en los cultos). Hay que aclarar, de todos modos, un equívoco que fácilmente se puede asociar al carácter iniciático y secreto de los cultos mistéricos. Estos no están reservados a una minoría exclusiva y sectaria: todo ciudadano puede ser iniciado y, por lo general, lo es; incluso son admitidos sujetos que por lo general está excluidos en los cultos olímpicos de la *pólis* como los extranjeros y los esclavos y, naturalmente, también las mujeres.

Los cultos mistéricos no son más reducidos que los cívicos, sino, en principio y de hecho, más amplios que ellos, ya que la esfera de los iniciados potenciales y efectivos supera ampliamente los límites de una participación en la ciudadanía. Esto significa que se dirigen al hombre en tanto que hombre más que al *polítes*, y que invierten en una esfera de experiencias más profundas, más radicales, más difundidas que aquella que concierne a la autorrepresentación y la garantía del cuerpo cívico de la *pólis*.

La necesidad de un procedimiento complejo de iniciación y el secreto que rodea los cultos mistéricos no implican una selección entre los posibles participantes, sino que más bien se dirigen al carácter profundo, no expresable, terrorífico de la dimensión de experiencia a la que se dirigen. Es posible que la raíz más remota de la religiosidad mistérica resida en los festivales prehistóricos de exorcismo de la muerte, en las inefables experiencias de salida de la corporeidad y de inmortalidad que quizá se verificaban en ellos mediante el uso de drogas alucinógenas. Por lo que respecta a los griegos, tenemos raras noticias (porque el secreto iniciático ha sido, por lo general, mantenido sorprendentemente) sobre los misterios de Eleusis, celebrados en el ámbito de la *pólis* ateniense (aunque existían otros importantes cultos mistéricos, como los de Samotracia). Centro de las celebraciones eleusinas era la historia de Deméter y Perséfone, referencia clara al hecho de la muerte y del renacimiento propio del ciclo vegetal; pero también, además de esto, a la dimensión de la generación sexual y de la esperanza de una salvación y de un rescate de la muerte que se encuentra en el límite de toda experiencia individual.

«Lo visto, dicho y hecho» en los misterios —según la expresión canónica que define el ritual— se culminará en una visión, o en una serie de visiones capaces de evocar directamente o simbólicamente el sexo, la muerte, el renacer, de provocar una experiencia de terror primordial en los presentes (el núcleo del ritual se desarrolla de noche en una cavidad cavernosa iluminada por el fuego de las antorchas), y después capaz de sanar la propia experiencia con la epifanía tranquilizadora de la salvación y del nuevo nacimiento, capaz de «purificar» a los espectadores-actores.

En tanto que profunda y radical, por estar dirigida al hombre en cuanto tal y no al ciudadano, la experiencia de los cultos mistéricos integra la de la religión olímpica, pero no la niega ni excluye. La *pólis* ateniense tutela, protege y administra los misterios eleusinos, que no producen un tipo de hombre ni una forma de vida extraños a los de la comunidad política, ya que la iniciación en los misterios no conduce ni exige una existencia distinta de la de sus conciudadanos (también iniciados, por lo general). Los misterios alcanzan de este modo una esfera de experiencia y de problemas psicológi-

cos y religiosos a los que los cultos públicos de la *pólis* no proporcionan voz ni respuestas; pero, precisamente por este motivo, representan un suplemento necesario y fácil de integrar armoniosamente, y no instituyen conflicto alguno, privado o público, entre el ciudadano y el iniciado.

Es distinto el caso de las sectas sapienciales-religiosas, en las que se expresa el aspecto místico o, como ha sido dicho quizá mejor, «puritano» de la religiosidad de los griegos.

El movimiento órfico —de Orfeo, legendario cantor, poeta y teólogo al que se atribuía un descenso a los infiernos— nace de la Grecia del siglo VI a.C. en los mismos ambientes culturales y sociales en los que se habían desarrollado los cultos dionisíacos. Aquí se acogieron, probablemente, los ecos de la tradición chamánica que se originó en el mundo escita, como las creencias indoiranias sobre la inmortalidad. Desde el punto de vista social, estos movimientos religiosos de protesta parece que se refieren a las áreas de exclusión y de desagrado producidas por la formación del universo politizado de las ciudades: mujeres, extranjeros, comunidades periféricas, figuras de intelectuales marginados. Desde el punto de vista psicológico, los movimientos sectarios recogen las mismas exigencias procedentes de los estratos más individuales y profundos de la experiencia religiosa, que actúan también en el rito mistérico, dando, sin embargo, respuestas más explícitas, más articuladas tanto en el plano religioso como en el intelectual, proponiéndose en definitiva como una integración, pero también como una alternativa radical a la forma de la religiosidad olímpica y ciudadana.

Esta alternativa se configura en primer lugar como la propuesta de un modo de vida contrapuesto al del ciudadano. Se articula en una serie compleja de obligaciones y prohibiciones, la primera la de no comer carne, de la que veremos el sentido religioso; pero más importante todavía que el contenido de estas obligaciones y prohibiciones es su capacidad de establecer una regla minuciosa y de inducir en los iniciados un ansioso celo de observancia y de disciplina. La regla y la disciplina en sí mismas garantizan la pureza de los miembros de la secta, confirman su diferencia con los demás, con los profanos, con su mundo impuro y contaminado. El modo de vida escrupulosamente construido y observado por las sectas constituye el principio de exclusión que separa los pocos que han emprendido la vía de la purificación y de la salvación partiendo de la irreductible multitud de los impíos, el mundo de la ciudad triunfante que cree ser capaz de segregar a los débiles y los marginados y que en cambio es rechazado y excluido, gracias a la elección sectaria.

Pero, ¿cómo se forma el rechazo de la ciudad y de su religión a

estas minorías sectarias, ligadas a grupos sociales y experiencias culturales extrañas a la *pólis?* en primer lugar, se rechaza el carácter violento, el aspecto cruento y homicida que se reconoce como central en la politización de la vida. La ciudad se muestra estructuralmente ligada a la exclusión y a la opresión de grupos sociales completos, a la guerra entre diversas comunidades, a la *stásis* y al *pólemos*, ligada al asesinato *(phónos)* que inevitablemente acompaña a estos fenómenos. En una palabra, la ciudad está indisolublemente ligada a la memoria de la violencia heroica de la *Ilíada*, y está marcada incluso en su práctica religiosa. Posición central ocupa aquí el sacrificio cruento, la muerte del animal, el derramamiento de su sangre: se trata de un conocimiento difundido en estas formas de religiosidad puritana, destinada, como veremos, a asumir también las formas de la teoría, que la posibilidad latente en todo sacrificio es el asesinato, que la violencia, una vez desatada, no puede ser reglamentada y contenido en su simbolismo sacrificial.

La vida social está, por tanto, contaminada por una culpa de sangre, que prolonga y perpetúa otra doble culpa más antigua que marca la propia existencia de la humanidad, por una parte, y la de cada hombre individualmente, por otra.

De hecho es un asesinato originario; según el mito órfico, los Titanes habían atraído al dios muchacho, Dioniso, por medio de una añagaza, lo habían asesinado, cocinado y comido. De las cenizas de los Titanes, golpeados por el rayo de Zeus que les castigaba por esta primigenia teofagia, nacieron los primeros hombres, manchados desde el comienzo por esta contaminación atroz. Pero la culpa original se multiplica en cada existencia individual: según Empédocles, un sabio de comienzos del siglo V ligado tanto a la religiosidad órfica como a la filosofía pitagórica, cada vida está ligada a la presencia en un cuerpo mortal de un alma-*démon* inmortal, de origen divino pero expulsada de su sede celeste por causa de un asesinato o de un perjurio (B 115 Diels-Kranz), y obligada a pagar su culpa a través de la inferior existencia terrena. La vida de los hombres está aplastada bajo el peso de esta triple culpa que marca la propia existencia de la humanidad, la de la sociedad política y la de cada individuo. El castigo de la culpa consiste en la violencia que contamina cada acción de la vida, en el dolor, en la opresión y en la angustia que la acompañan, en la funesta espera de la muerte. Pero hay una vía hacia la salvación, hacia una felicidad inmortal capaz de saltar los mismísimos límites de la condición humana. Consiste en una doble estrategia. En primer lugar, se trata de contraponer a la corporeidad contaminada y mortal el elemento divino e inmortal que hay en nosotros, el alma (la fuerte concepción del alma nace de la cultura griega, precisamente dentro de este contexto religioso y sa-

piente). Hay que liberar el alma, desatarla de los vínculos de la corporeidad. Al mismo tiempo, hay que purificar el alma de la culpa que le ha hecho caer desde su condición de démon divino hasta entrar en un cuerpo; la atadura a la corporeidad se utiliza como un instrumento necesario para pagar la culpa, respecto a la cual representa el castigo. Para ambos objetivos —purificación de la corporeidad y purificación del alma— la vida tendrá que verse como un ejercicio de sacrificio, de renuncia, de ascetismo: a esto van dirigidas todas las reglas que definen el modo de vida sectario. La primera y fundamental renuncia, desde el punto de vista simbólico, es la de la alimentación cárnica y con ella la del sacrificio que de forma indisoluble le acompaña en la religión de la ciudad: esta doble renuncia significa el rechazo de la violencia, del asesinato, del derramamiento de sangre que contaminan la existencia humana. Le acompaña toda una serie de reglas de asistencia, a partir del control de la sexualidad, que significan el rechazo de la mezcla del alma con el cuerpo. En el diálogo platónico que más representa la tradición órfica y pitagórica, el *Fedón*, la vida queda claramente caracterizada como ejercicio de preparación a la muerte:

«Purificación *(kátharsis)* ¿no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, la separación del alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto ahora como después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura? [...] ¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?» (967c-d).

La salvación individual es para el orfismo esencialmente salvación del alma, merecida a través de la práctica de una purificación que no se agota en un gesto ritual sino que identifica toda la existencia: el dios del orfismo es en primer lugar Apolo *kathartés*, el «purificador». Liberada del cuerpo, el alma purificada puede regresar a la beatitud de su originaria condición divina: los adeptos de la secta solían llevarse a la tumba tablillas áureas o de cuerno (como las encontradas en Locris, en Magna Grecia y en Olbia, en las costas del Mar Negro), que atestiguan la purificación producida e invocan a los dioses de ultratumba para que el alma del difunto sea acogida junto a ellos.

Los órficos fundaron esta fundamental concepción del alma y de su salvación sobre una teogonía que se opone a la de Hesíodo, del mismo modo que el rechazo del sacrificio cruento se oponía a las prácticas religiosas de la *pólis*. Conocemos esta teogonía órfica de modo fragmentario (entre otras cosas gracias a un papiro encontrado recientemente en Derveni). Si Hesíodo presentaba la organización del mundo divino como un paso del caos originario al orden realizado en el reinado de Zeus (donde podía reconocerse la sociedad de los héroes y luego la sociedad política), para los órficos hay una decadencia desde el orden inicial, simbolizado por la unidad del Principio primordial —la plenitud del huevo cosmogónico, la indistinción de la noche— al desorden de la multiplicidad y de la diferencia, con el conflicto y la violencia que conllevan. Hay, sin embargo, un nuevo orden, que se expresa con el advenimiento de Dioniso, su «pasión» —en la acción teófaga de los titanes— y su definitiva recomposición. En el hombre, el equivalente a la historia de Dioniso se expresa a través de la contaminación originaria, la purificación y la salvación del alma.

En el horizonte religioso del orfismo, Dioniso juega un papel tan importante como el de Apolo, si no mayor. La relación que existe entre el puritanismo ascético y vegetariano del orfismo y la desenfrenada liberación de los ritos báquicos propios del dionisismo constituye un serio problema de interpretación. Sin duda, tienen en común referencia a estratos sociales marginales y la forma de cultura y de religiosidad de protesta, alternativas a las «oficiales» de la sociedad de la *pólis*. Pero además de esto, el orfismo ha visto probablemente en Dioniso al dios de la inocencia originaria y perdida, de la pacificación entre hombres y entre hombres y naturaleza, que las violentas sociedad de la guerra y de la política habían puesto en crisis. Ciertamente, la inocencia del dionisismo lleva consigo una purificación de la condición histórica de los hombres hacia «abajo», en dirección a un regreso a la inocencia natural de la animalidad, mientras que la de los órficos está dirigida más bien hacia lo alto, hacia la recuperación por parte del alma de una condición divina: pero los dos aspectos han podido ser experimentados como expresiones de un rechazo común, de una común aspiración a un orden y una paz que la religión de la política no podía garantizar.

La referencia a Apolo —dios de la sabiduría además de dios de la pureza— domina en cambio en la tradición filosófica que, desde los pitagóricos hasta Platón, retoma y elabora teóricamente el mensaje religioso del orfismo.

Entre los siglos IV y V, los pitagóricos desarrollan la concepción órfica de la salvación en una elaborada doctrina del ciclo de las reencarnaciones del alma. Esta, como démon inmortal, pasa a través de una serie de encarnaciones en diversos cuerpos mortales, de condición superior o inferior según el nivel de purificación conseguido en la vida precedente. Al fin, el alma podrá separarse definitivamente del ciclo de los nacimientos para regresar a lo divino de donde procede (según una versión de la doctrina), o bien, podrá

reencarnarse en las formas de vida más altas concedidas al hombre, las del rey justo y sobre todo la del sabio, que ya asume —como ocurre definitivamente en la reelaboración platónica de esta tradición— el aspecto del filósofo. Por otra parte, ya en los pitagóricos la purificación ascética exigida por la «vida» órfica se va configurando de una manera distinta: a las abstinencias y a las renuncias rituales se suma la forma más alta de la purificación «apolínea», la que comporta la dedicación a la sabiduría teórica, al estudio de los temas más puros del conocimiento. Matemática, geometría, armonía, astronomía, cosmología, filosofía —el campo de la pura teoría— integran en parte, y en cierto sentido relegan a un segundo plano, los aspectos propiamente rituales y religiosos de las prácticas de purificación del alma; y por otro adquieren ellas mismas un valor religioso, una consagración apolínea, que harán de la forma de vida del sabio y del teórico la más alta y más grata a los dioses. Esta tradición alcanzará incluso a un pensador «laico» como Aristóteles, quien en las últimas páginas de su *Etica de Nicómaco* (10, 7-9) desgranará un verdadero himno a la perfección, a la beatitud, a la proximidad a lo divino que corresponden a la forma de vida filosófica.

En el curso de este camino, la relación entre la actitud de los sabios, de los filósofos, de los intelectuales y las creencias religiosas no siempre será, sin embargo, de integración y de desplazamiento progresivos, como sucede con la corriente minoritaria y sectaria que va desde el orfismo al pitagorismo y a Platón. Esta relación estaba destinada a conocer frecuentemente momentos de conflicto y de crisis.

La crítica de la religión y la división de las creencias

Para los griegos, la experiencia religiosa siempre se desplazó hacia dos planos distintos, pero estrechamente interconectados. Por un lado, el rito cotidiano y, por otro, como su nivel de sentido y de inteligibilidad, el conjunto de los relatos míticos, más o menos directamente ligados a exigencias profundas de garantía del orden del mundo, de sentido y valor de la experiencia social e individual. La observancia del rito exige en alguna medida la creencia en el universo del mito, y ésta sólo es posible a su vez —en un panorama intelectual que se convierte cada vez más complejo, más rico en problemas, en instrumentos y en retos— mediante un desplazamiento hacia un espacio y un tiempo distintos respecto a los históricos y sociales. Requiere, por tanto, la inscripción en un registro autónomo de verdad, no comunicador y no vinculado con los relativos a la dimensión histórica, política e intelectualmente gobernable de la vida. En cierto sentido, Aristóteles podía todavía considerar en la *Poética* los hechos del mito como acontecimiento *(genómena)* realmente ocurrido (1451b pp. 15ss.), pero sólo en cuanto que pertenecientes a una dimensión espacio-temporal no homogénea y ajena respecto a aquélla en la que se desarrolla la experiencia histórica y sobre la que han tomado sus instrumentos intelectuales.

La crisis de la creencia mítica, el comienzo de su tensión con la racionalidad político-filosófica que reina en la vida social de los hombres, se verifican por el contrario, cuando la segunda tiende a invadir el espacio de la primera o bien cuando la propia creencia se dispone en una dimensión espacio-temporal no alejada respecto a la histórica.

La primera de estas colisiones se produce cuando la forma de racionalidad sapiencial y luego filosófica, forzada por su creciente capacidad de abstracción, tiende a invadir el «otro» espacio no cotidiano del mito. En este enfrentamiento impar, la imagen religiosa antropomórfica del mito revela inmediatamente su falta de adecuación intelectual, su naturaleza poética e ingenuamente proyectada. Ya en el siglo VI Jenófanes señalaba de forma impía este aspecto: «Los mortales opinan que los dioses han sido generados y que tienen un modo de vestir, voz y aspecto» (B 14-Diels-Kranz); «por otra parte, si tuvieran manos los bueyes, los caballos y los leones, o fueran capaces de pintar y de hacer con sus manos obras de arte como los hombres, los caballos representarían imágenes de dioses y plasmarían estatuas similares a caballos y los bueyes a bueyes» (B 15 Diels-Kranz); «los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros, los tracios que son de ojos azules y de cabello rojizo» (B 16 Diels-Kranz).

Esta crítica devastadora del antropomorfismo mítico deja el espacio libre y disponible para la invasión de la abstracción filosófica. Ahí instalará Parménides, justo después de Jenófanes, su ser uno, inmóvil, necesario (el estado opuesto de la variopinta capacidad narrativa propia del mundo mítico); después de él, «otro» nivel superior del mundo será ocupado poco a poco por otras configuraciones teóricas, hasta la teología cosmológica de Aristóteles, que aceptará en la *Metafísica* echar un vistazo retrospectivo sobre sus precursores. «Los originarios y hombres más antiguos han comprendido estas cosas en la forma del mito, y de esta forma las han transmitido a la posteridad, diciendo que estos cuerpos celestes son divinidades y que la divinidad circunda toda la naturaleza.» Hasta aquí Aristóteles es comprensivo e indulgente. Pero inmediatamente después agrega: «Lo demás [los nombres y los relatos de los dioses] se incluyó después, también de forma mítica, para per-

suadir a la mayoría y para imponer obediencia a la ley y por motivos de utilidad. De hecho, dicen que los seres divinos son parecidos a los hombres o a otros animales, y añaden otras cosas, que derivan de aquéllas y son muy similares a ellas» (12, 8). Aristóteles separa, por tanto, netamente un núcleo de verdades, un «pecio» de la sabiduría antiquísima —la fe en la divinidad de los astros— de la configuración mítico-poética, del antropomorfismo narrativo en torno al cual se había articulado la religión de los griegos. Una vez que ha invadido el espacio, el pensamiento filosófico no puede por más que dar una explicación instrumental de todo este bagaje mítico tradicional. La primera es de tipo político: los dioses de la creencia común ha sido inventados —en su versión moralizante de garantes de la justicia— para inculcar el respeto a la ley y a los valores sociales en las mentes de los simples, que hubieran transgredido una y los otros no hubieran sentido el temor al castigo divino. En esto, Aristóteles había sido precedido, hacia fines del siglo v, por el sofista del partido oligárquico Critias, quien había escrito: «Creo que un hombre astuto y sabio de mente inventó para los hombres el terror a los dioses, para que los malvados temieran también por aquello que hacían, decían o pensaban de modo oculto [...] Así, pienso, alguien persuadió al principio a los hombres de que los dioses existen» (B 25 Diels-Kranz). Y después de Critias y Aristóteles, una larga tradición filosófica, de Epicuro a Lucrecio, se esforzó en convencer a los hombres de que temer al castigo de los dioses era un absurdo.

La segunda explicación instrumental del mito está en su interpretación alegórica, que tiene también una amplia tradición, desde los sabios presocráticos hasta los filósofos estoicos y neoplatónicos. Según esta tradición, el mito expresaría de forma poética, para uso de mentes simples y como adorno, un núcleo de verdades filosóficas que se pueden leer detrás de él; así, el carro de Apolo representaría el movimiento del Sol, la justicia de Zeus la existencia de razón providencial que constituye la legalidad de la naturaleza, las generaciones de dioses el orden se constitución del cosmos, etcétera.

Si la primera forma de colisión entre creencias mítico-religiosas y racionalidad filosófico-política se produce cuando la segunda invade, en virtud de su potencia de abstracción, el remoto espacio de las primeras, la segunda colisión tiene lugar, en cambio, cuando son las creencias, con su capacidad de condicionar la vida histórica de los hombres a través de la educación, las que violan las fronteras del espacio ético-político. Como hemos visto, Platón temía los efectos deformantes de la poesía «teológica» de Homero y de sus seguidores, y proponía al legislador de la nueva ciudad enmendar los viejos textos de modo edificante, y expulsar después de la *pólis* a los poetas para siempre. Mientras se piense que «Homero ha sido el educador de Grecia y que, por lo que atañe a la conducta y cultura de la vida humana, es digno de que lo estudiemos, hasta el punto de ordenar toda la existencia de acuerdo con la norma de vida que encontramos en tal poeta», Platón piensa que no habrá ni una buena forma de vida ni una ciudad justa, ya que, añade, «si das entrada a la musa voluptuosa, en la lírica o en la épica, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en lugar de la ley y de la norma que en cada caso reconozca la comunidad como la mejor» *(República*, 10, pp. 606a ss.).

La nueva ciudad debe rechazar la negativa religión mitológica de los poetas por sus efectos perversos sobre la educación de los ciudadanos, además debe fundar sus propias instituciones y su propia educación en una nueva teología que responda a dictados de la razón filosófica: y se tratará, según las *Leyes* platónicas, de una teología fundada sobre la creencia en la divinidad de los astros, y en la existencia de una providencia divina que garantice el orden del cosmos y, por lo tanto, sea normativa para la existencia humana. Esta nueva teología filosófica, bastante más pobre en contenidos narrativos e imaginados respecto de la «poética», pero mucho más exigente en términos de obligaciones normativas y educativas y mucho más rica en temas dogmáticos, sentirá la tentación recurrente de dotarse de un aparato de control y de constricción, a medio camino entre el Estado y la Iglesia, capaz de imponer la ortodoxia y de castigar la transgresión. Así, Platón pensará en dotar la teología formulada en el décimo libro de las *Leyes* de un órgano de control, el Consejo nocturno, que estuviera en condiciones de castigar con la muerte al culpable de impiedad *(Leyes*, 10, 12); y aún el historiador Cleantes, en el siglo III a.C., propondrá procesar por impiedad ante un tribunal panhelénico al astrónomo Aristarco, que había puesto en duda la posición central de la Tierra (y con ella la de los hombres y sus dioses) en el sistema de los astros y de los planetas.

Frente a los distintos impulsos disgregadores —sectarios y filosóficos— la *pólis* reacciona de diversas maneras en defensa de la religión y del Panteón que la instituye y la funda. Se adoptan, como se ha visto, formas elásticas de integración del dionisismo en el ámbito de la religión cívica, que consienten al mismo tiempo un control de su potencial destructivo y un abundante uso de su relación con «otra» dimensión de lo sacro (al contrario de lo ocurrido en Roma, la *pólis* griega no se lanzará nunca a la prohibición de los ritos báquicos, puesta en escena por Eurípides en *Las bacantes* por obra del rey Penteo, atrozmente castigado por el dios a causa de su

impiedad). Los órficos fueron rechazados y mantenidos en una condición marginal y sin clase social de magos purificadores, místicos en olor de charlatanería, itinerantes de ciudad en ciudad, de casa en casa, que proponen sus libros y sus ritos extraños, y como mucho instalados en comunidades extremadamente periféricas respecto al universo de las grandes *póleis*. El caso de los pitagóricos es distinto: en la medida en que intentaron transformar en la Magna Grecia su anomalía religiosa en un régimen político orientado al puritanismo de la secta, fueron expulsados —como ocurrió en Crotona quizá hacia mediados del siglo v a.C.— en un *pogrom* sangriento. Acto seguido, la diáspora pitagórica en Grecia decayó a un rango no distinto del que marginó al orfismo, aunque intelectualmente fuera mucho más influyente.

La actitud de la *pólis* y de su religión respecto al reto filosófico presenta caracteres complejos y de no fácil interpretación. Privado como estaba de una ortodoxia de difícil interpretación, la *pólis* ignora por lo general las provocaciones y las transgresiones filosóficas, por lo demás restringidas a una exigua minoría de intelectuales sin incidencia política efectiva. Sin embargo, existen en época clásica al menos dos vistosas excepciones a esta actitud, los procesos por impiedad intentados en Atenas contra Anaxágoras, hacia 400 a.C., y contra Sócrates, en 399 a.C. El primero fue acusado de haber negado la divinidad de los astros y en particular del Sol, figura apolínea por excelencia, interpretándolos como agregaciones de materia incandescente, y fue castigado con el exilio. Sócrates, como es sabido, fue inculpado de deformar a la juventud ateniense, negando además las divinidades de la *pólis* e importando nuevos dioses, de naturaleza quizá órfica (el «démon») y cosmológica (las «nubes» de las que hablaba Aristófanes en su sátira). Por estas acusaciones, Sócrates fue condenado a la pena de muerte, que él rechazó convertir en un exilio, como hubiera estado en su derecho hacer.

Al contrario de lo que podrían hacer pensar, estos dos procesos —que introdujeron en los filósofos una cierta actitud de prudencia respecto a la *pólis*, tanto que Platón, como alumno de Sócrates, prefirió un exilio temporal, y que Aristóteles pudo tener para sí una repetición del proceso de Sócrates— no significan la existencia de una intolerancia religiosa en la ciudad, lanzada hasta la persecución de las herejías. Tanto el proceso a Anaxágoras como el de Sócrates hay que verlos como episodios de la lucha política que se desarrollaba en la ciudad: con Anaxágoras, que quería golpear en el ambiente político-intelectual cercano a Pericles, y con Sócrates un miembro eminente de ese grupo oligárquico que tenía a Critias a su cabeza y que con el golpe de estado de 404 había puesto en peli-

gro la democracia ateniense. Esto significa, en sustancia, que la observancia de la religión olímpica y de su ritual estaba muy prevenida en solidaridad con la existencia de la *pólis* y de su orden político; «creer en los dioses» significaba en primer lugar no tanto un acto espiritual de fe o un obsequio teológico, sino un sentimiento inmediato de pertenencia a la comunidad política, y al fin era equivalente a ser un buen ciudadano ateniense, o espartano o de otros lugares.

Precisamente por esto la *pólis* se reservó siempre el derecho de legislar sobre el culto de los dioses y sobre la composición del panteón: la admisión de nuevos dioses, como ocurrió con el ingreso de Asclepio en Atenas en 420 a.C., y masivamente en época helenística con el reconocimiento de divinidades de origen oriental o ligadas al culto de los nuevos monarcas, no violaba el orden y la estabilidad de la ciudad si se sancionaba comunitaria y públicamente. De forma semejante la *pólis* regulaba y ponía bajo su garantía los momentos de integración religiosa interciudadana y panhelénica, como las ligas religiosas (anfictionías), los juegos olímpicos, la aceptación de la autoridad del sacerdocio délfico sobre toda una serie de acontecimientos públicos. Estos momentos de religiosidad panhelénica, aunque estuvieran siempre regulados por la *pólis*, hacían que la aceptación de la religión olímpica, de su panteón y de sus ritos significase, además de que uno era ciudadano de su *pólis*, que uno era griego; es decir, en el fondo, que se era hombre en sentido total. Se comprende entonces que el rechazo de esta comunidad religiosa pudiera comportar, para la conciencia común, una autoexclusión del cuerpo cívico, de la civilización helena, del mismo consorcio humano que se identificaba con ella, al margen de las degeneraciones bárbaras. Pero, puesto que esta aceptación era pública y se acababa en la esfera pública no comportando ni una fe a nivel de conciencia ni una ortodoxia teológica en el pensamiento, era posible una división de los niveles de creencia que de hecho se produjo progresivamente. «Creer» en la religión olímpica continuó significando, para todos, aquella observancia de los ritos comunes y aquella participación en el saber narrativo de los mitos que eran la marca de pertenencia a una comunidad, a una cultura, a una civilización, junto con el uso de la lengua griega, el conocimiento de Homero y de los usos que constituían la vida social. En otro nivel, esta creencia pudo coexistir perfectamente, como ocurrió cada vez más ampliamente a partir al menos del siglo IV a.C., con el monoteísmo y el inmanentismo propios de la teología filosófica que poco a poco penetró en los estratos cultos de la sociedad (tendiendo a identificar cada vez más los dioses con el primer dios, y éste, como ocurre con los estoicos, con el principio racional de

orden y sentido inmanente a la naturaleza del mundo), o como ocurrió con el escepticismo religioso muy presente entre los intelectuales.

El politeísmo tolerante de los mitos y los ritos, excepto en las exigencias políticas y sociales a las que estaba indisolublemente ligado, convivió mucho tiempo, en la conciencia de los griegos, con las más intrépidas experiencias intelectuales en campo teológico, ético y científico. Al menos hasta la aparición de nuevas formas religiosas, dotadas de una fuerte carga de ortodoxia teológica y de una institución eclesiástica con poderes coercitivos, que atacó directamente tanto al primero como a las segundas. Pero, con todo esto, estamos ya fuera de la experiencia como a las segundas. Pero, con todo esto, estamos ya fuera de la experiencia religiosa de los griegos, aunque los nuevos monoteísmos, del judaico y cristiano al islámico, acudieran en distinta medida a sus elaboraciones teológicas y a su pensamiento salvífico del alma.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

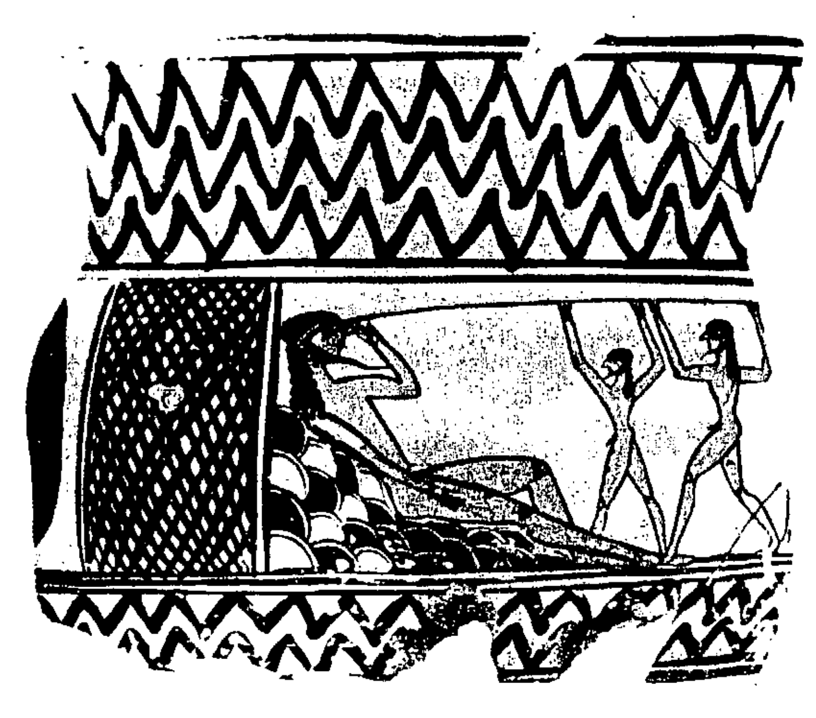
BIANCHI, U., *La religione greca*, Turín, 1975.
BRELICH, A., *Gli eroi greci*, Roma, 1958.
— *Home necans*, Berlín-Nueva York, 1972.
BURKERT, W., *Griechische Religion der archaischer und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977.
— *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
DERENNE, E., *Les procès d'impieté intentés aux philosophes à Athènes au Ve et IVe siècle a. Chr.*, Lieja-París, 1930.
DETIENNE, M., *Les Jardins d'Adonis*, París, 1972. [Hay ed. cast: *Los jardines de Adonis*, Madrid, 1983.]
— *Dionysos mis à mort*, París, 1977. [Hay ed. cast.: *La muerte de Dionisos*, Madrid, 1983.]
— *L'invention de la mythologie*, París, 1981. [Hay ed. cast.: *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985.]
— *L'écriture d'Orphée*, París, 1989.
— [ed.], *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1976.
DETIENNE, M.-VERNANT, J.-P. [eds.], *La cuisine du sacrifice*, París, 1979.
FAHR, W., *Theous nomizein*, Darmstadt, 1969.
GERNET, L.-BOULANGER, L., *Le génie grec dans la réligion*, París, 1972.
GIRARD, R., *La violence et le sacré*, París, 1972. [Hay ed. cast.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983.]
GUTHRIE, W. K. C., *The Greeks and their Gods*, Boston, 1950.
JEANMAIRE, H., *Dionysos*, París, 1970.
KERENYI, K., *Die Mythologie der Griechen*, Zurich, 1951.
KIRK, G. S., *The Nature of Greek Myths*, Londres, 1974.
MOMIGLIANO, A.-HUMPHREYS, S. C., *Saggi antropoligici sulla Grecia antica*, Bolonia, 1970.

NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munich, 1967-1974. [Hay ed. cast., *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1970.]
OTTO W., *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929.
PLACES, E., DES, *La réligion grecque*, París, 1969.
RUDHARDT, J., *Le délit réligieux dans la cité antique*, Roma, 1981.
SABBATUCCI, D., *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965.
SISSA, G.-DETIENNE, M., *La vie quotidienne des Dieux grecs*, París, 1989. [Hay ed. cast.: *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Madrid, 1990.]
SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1963.
UNTERSTEINER, M., *La fisiologia del mito*, Florencia, 1972.
VEGETTI, P., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989.
VERNANT, J.-P, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962.
— *Mythe et pensée chezles Grecs*, París, 1972. [Hay ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1985[2].]
— *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974. [Hay ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Madrid, 1987.]
— *Réligions, Histoires, Raisons*, París, 1979.
VERNANT, J.-P.-VIDAL NAQUET, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, 1972. [Hay ed. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, 1987.]
VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* París, 1983.
WILL, E., *Le monde grec et l'Orient*, vol. I, París, 1972.

Capítulo noveno

EL RUSTICO

Philippe Borgeaud



Cegamiento de Polifemo, fragmento de una crátera argiva de Argos. Mediados del siglo VII a.C.

El rústico, el primitivo, el mal educado, el destripaterrones, el salvaje, el bestial, tantas figuras que abundan y fascinan en la imaginación de los griegos. Figuras importantes en la medida en que desempeñan, en este plano de lo imaginario, una función escénica a partir de la cual los inventores de la *paideía* se entregan al placer de reflexionar sobre las condiciones en que emerge un equilibrio civilizador. El rústico interesa a la ciudad en la medida en la que, de entrada, éste se halla en el centro de la reflexión griega sobre el origen de la cultura.

Todo comienza con los relatos más antiguos, con la epopeya. Odiseo, dejado por los feacios en una playa de Itaca, aparece envuelto en una niebla que le impide reconocer su patria. Es entonces cuando aparece un pastorcillo, parecido al hijo de un rey apacentando sus rebaños. En realidad se trata de Atenea, ella es la causante de la bruma y quien le indica el camino de la realidad. El camino transcurre por las tierras de Eumeo, el «porquero divino», el cual realizará por su huésped un primer sacrificio en honor de las ninfas y de Hermes cerca de un famoso antro. Encontramos pues una obertura pastoral en estos encuentros graduales con el universo humano. Rústico fiel y piadoso, muy civilizado (es un esclavo, desde luego, pero de origen noble), Eumeo acoge a su amo (aunque no lo reconoce) con una actitud favorable que no tuvieron los anteriores protagonistas con los que se encontró Odiseo a lo largo de su viaje[1].

[1] Con excepción de los feacios, por supuesto, que actúan como mediadores entre el otro mundo, el del periplo de lo inhumano, y el mundo de Ita-

En la *Odisea* el monstruo surge como una figura anunciadora de aquello que la ciudad, recién constituída, se esforzará por eliminar con el fin de lograr una mejor imagen y, también, de diferenciarse mejor. Hay por tanto que seguir, con el escolar griego que aprende de memoria el relato épico, el periplo de Odiseo, su recorrido «exterior». Hace falta el encuentro con Polifemo[2]. En el mundo de los cíclopes, no se da la oposición entre el campo y la ciudad, eso llegará más tarde. Se trata, primero, de una oposición entre la pequeña isla y la tierra de los Cíclopes. La isla donde desembarcan Odiseo y sus compañeros, los primeros seres humanos en pisar su suelo: «una isla [...] boscosa y en ella se crían las cabras salvajes incontables*, únicos habitantes, además de las ninfas, absolutamente fuera del alcance de los cazadores. No hay evidentemente campos labrados ni sembrados. Es un medio no humano. Enfrente, a una distancia que alcanza la voz, se halla la isla donde habitan los cíclopes. Aunque son hijos de Posidón, ignoran el arte de la navegación. Cerca de los dioses, sin nada por que preocuparse, viven sin necesidad de plantíos ni labranza, dedicados sólo a la cría de ganado menor. No encontramos ya una naturaleza totalmente virgen en esa pequeña isla, pero tampoco estamos ante un universo realmente compatible con el del hombre. El vino, por ejemplo, se extrae de vides silvestres. Los cíclopes son «unos seres sin ley. Confiando en los dioses eternos, nada siembran ni plantan, no labran los campos [...] Los cíclopes no tratan en juntas ni saben de normas de justicia [...] cada cual da ley a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros.» Nos hallamos en lo que más tarde, a partir del siglo v a.C., acabará por considerarse como un estado pre-político, caracterizado por la dispersión de pequeños *hábitats*[3]. La ausencia de reglas sociales y de religión (por tanto ausencia también de hospitalidad) es la norma en este mundo reducido, cercano a la edad de oro y de sus ambigüedades.

ca: cfr. Pierre Vidal-Naquet, «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée, *Annales ESC* 5 (1970) 1278-1297.

[2] *Odisea* 9, pp. 105 ss.

[3] Cfr. Platón *Leyes*, 680b cuando cita el pasaje de la *Odisea relativo a las* costumbres de los cíclopes. Para el desarrollo de las ideas griegas sobre los orígenes de la civilización véase especialmente Thomas Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, publicado por la American Philological Association, Press of Western Reserve University, 1967; y también Sue Blundell, *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, Croom Helm, Londres-Sidney, 1968 (con bibliografía).

* *La versión citada de la Odisea* corresponde a la de J. M. Pabón, Madrid, 1982.

Sin embargo, Odiseo desembarca en el ámbito de un ser primigenio. Polifemo, lejos de sus congéneres, es un salvaje entre salvajes, una especie de díscolo *avant la lettre**. «Pacta sus ganados aparte, sin trato con otros cíclopes»[4]. Es todo lo contrario de un humano, de uno que vive de pan. Pero en su antro los zarzos están repletos de quesos, los rediles llenos de corderillos y cabritos, la leche recién ordeñada rebosa en vasijas de metal. Al igual que sus congéneres sabe hacer fuego. Un fuego que no sirve para el sacrificio y que sólo parece arder para indicar que en ese mundo extraño aparecen ciertos rasgos emblemáticos de la humanidad. Falsa apariencia que se pone de manifiesto con el comportamiento de Polifemo: se come crudos a los compañeros de Odiseo al tiempo que riega con leche tan canibalesco festín. Acabará siendo vencido por tres argucias que remiten, cada una a su manera, a imperativos de la civilización: vino puro, de procedencia divina, que le es ofrecido por Odiseo y con el que el cíclope se emborracha mientras devora su comida propia de una fiera (conjunción de aspectos no por más civilizados menos humanos); una estaca de olivo (el árbol de Atenea), desbastada, endurecida al fuego y manejada por el jefe del pequeño grupo de marineros de Itaca, estaca con la que el cíclope será cegado; por último, la trampa verbal (sustitución del nombre de Odiseo por el de «Nadie») que impide al cíclope cualquier comunicación social. Polifemo, privado de la vista, del lenguaje («Nadie» le ha herido), después de su encuentro con Odiseo, de rústico se convierte en un ser brutal y violento, cuyo lamento sólo es escuchado por un dios, su padre Posidón, señor del turbulento mundo marino, que toma el relevo de su hijo y arrebata al astuto Odiseo.

Polifemo no desaparece de la escena literaria, y con razón. Además de en Eurípides[5], lo volvemos a encontrar en la poesía alejandrina, bajo los rasgos del pastor enamorado de Galatea, torpe, conmovedor, con una monstruosidad que se ha convertido en una actitud digna de lástima. Por medio de un juego de palabras se hace relacionar el nombre de Galatea con los gálatas, con lo que se atribuye a Polifemo la paternidad de los galos, mecanismo por el que la angustia griega se las ingenia para ridiculizar a estos invasores bárbaros, a los que un pánico irracional llegará a expulsarlos de Delfos y alejarlos a Asia Menor. Es interesante observar cómo la fuerza

[4] *Odisea* 9, p. 188.

[5] En cuyo drama satírico titulado *El Cíclope* saca a escena, en torno al monstruo, un coro encabezado por Sileno.

* Se refiere al personaje de la comedia homónima de Menandro.

bruta (y negativa además de divina) de Polifemo estaba avocada a transponerse en un registro bucólico ambiguo. Lejos de constituir una traición, una humillación, esta reinterpretación responde por el contrario a una expectativa: los griegos del siglo III no hicieron otra cosa que reconocer algunos valores del espacio pastoril, reafirmados constantemente en su propia tradición. El monstruo homérico era ya un rústico.

Los gálatas (descendientes, como se ha señalado, de Polifemo), cuando resultaron vencidos por un dios cabrero (Pan, el responsable del pánico), son interpretados de una forma pastoril; mientras que su derrota en Asia Menor, cuando fueron rechazados por los soberanos de Pérgamo, tendió a ser interpretada, con una visión cosmogónica, como una repetición de la Gigantomaquia. Esta concurrencia de los temas pastoriles y cosmogónicos, por así decir una violencia entre rústicos, requiere una explicación. Idilio y recuerdo épico se alternan, son dos visiones de una misma cosa. Es la ambivalencia del monstruo, risible e inquietante a la vez.

La consideración de otro tipo de tradición, épica también en origen, pero que arranca de un punto de vista cosmogónico, invita a ciertas observaciones comparables. Todo empieza así con la *Teogonía* de Hesíodo que nos lleva a examinar otro personaje más inesperado en ese contexto: Tifón. El proceso que describe Hesíodo se inserta en un nivel cósmico y divino simultáneamente, en el que, a través del tamiz genealógico y de los conflictos de sucesión, se pasa de unas formidables entidades primigenias (la Tierra, el Caos, Eros, el Tártaro) a la instauración definitiva de una soberanía (la de Zeus) conquistada en una reñida lucha. Esta soberanía, definida como garantía de un equilibrado reparto entre potencias rivales, pero en lo sucesivo limitadas, se confirma también, en el relato hesíodico, como una victoria sobre una potencia del desorden, un enemigo surgido en el momento en que podía creerse en el equilibrio recién alcanzado. Zeus tiene entonces que librarse de Tifón, surgido de la Tierra primigenia como una amenaza recurrente tras la victoria sobre los titanes. La Tierra, instancia primordial, alumbra este monstruo de Tifón sin perder su fecundidad cosmogónica. Pueden así surgir de ella alternativas al orden olímpico aunque sea en calidad de hipótesis inquietantes. Sin embargo lo que sale de aquí no basta en lo sucesivo. Zeus, vencedor de Tifón, devora a Metis con lo que desde ese momento se asegura el no ser ya derrocado. Su poder reposa en la asimilación de una potencia que constituye, para toda la tradición griega, el mejor antídoto contra los impulsos de violencia.

Desde este punto de vista nos interesa el destino literario de Tifón. Es un monstruo, cuya derrota en un tipo de combate que abarca al universo presentado en la *Teogonía*, que en época helenística se convierte en un personaje casi conmovedor aunque mantenga su papel de adversario de Zeus, una figura a la que su ingenuidad lo conduce a la ruina en un contexto casi pastoril. Después de neutralizar a Zeus en un primer combate, se encuentra efectivamente confrontado con sus adversarios menores (Pan, Cadmo o Hermes y Egipán) que consiguen engañarlo con argucias elementales. Convertido así en una especie de rústico, el monstruo cosmogónico distrae, por ejemplo su atención, en medio de un paisaje bucólico, por un apetitoso aroma de pescado, o por la música del caramillo. Por un instante se olvida la gravedad de la amenaza que pesa sobre el orden universal en beneficio de una pugna pastoril en la que el monstruo, al igual que un salvaje, se deja atrapar en la trampa de los deseos. Zeus se aprovecha de ello y recupera la ventaja[6]. ¿Nos hallamos ante una edulcoración del mito o ante un puro juego estético? Eso sería demasiado sencillo. Lo que de hecho ocurre es que se traslada lo pastoril, la «rusticidad», al concepto de amenaza cósmica. El rústico no se identifica con el monstruo cosmogónico pero se convierte, al final de un proceso que no es sólo literario, en su heredero lógico. Bajo apariencias anodinas, encontramos el reconocimiento de una nueva función añadida a la imagen pastoril. El rústico, con su inevitable e indispensable presencia, cumple, entre otras, la tarea de asegurar la dinámica del equilibrio: una resistencia, una amenaza, un devenir que no cesa de obligar al humano, al animal político, a una redefinición en su diferencia respecto de los dioses y los animales.

Sabemos que la situación es análoga en el plano heroico y humano: el espacio no se abre de repente a la empresa reservada a los mortales; la *khôra* queda por dejar de ser salvaje, por «pacificarse». De ahí los trabajos y padecimientos del héroe, como los de Heracles y Teseo. El peligro desde luego nunca llegará a estar totalmente conjurado: el extranjero, el bárbaro, el «otro» son los que ocupan las fronteras y, a veces, simplemente zonas todavía incultas de un territorio por lo demás delimitado. En el seno de lo político, algo cercano a Zeus, Atenea o Apolo, la salvaje Madre de los dioses[7] se sienta en su trono flanqueada por leones junto al Consejo de los

[6] Cfr. Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, París, Flammarion, 1974, pp. 115-121. [Hay ed. cast.: *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, 1988]; Philippe Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Ginebra, Bibliotheca Helvetica Romana XVII, 1979, pp. 171-173.

[7] El autor de estas líneas tiene en curso un libro sobre la Madre de los dioses.

Quinientos; mientras que Dioniso en su *boukoleîon* («santuario del boyero») vela por la ciudad de Atenas.

En el libro II de su *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides traza un bosquejo histórico de la evolución de la ciudad en el Atica, para explicar la conmoción que originó, en 431, el desplazamiento de la población del campo a la ciudad de Atenas y al interior de los Muros Largos que unían ésta con El Pireo. Evidentemente, es falso imaginar que Atenas fuera hasta entonces la única aglomeración urbana del Atica. Muchas localidades e incluso ciudades de relativa importancia (por ejemplo Tórico o Maratón) existían desde hacía mucho. El famoso «sinecismo» *(synoikismós)*, tipo de reagrupamiento cuya iniciativa se atribuye a Teseo en la tradición mitológica, supone la existencia de una pluralidad de establecimientos de carácter urbano. El reagrupamiento fue primero administrativo. La ciudad de Atenas, convertida en centro político y comercial y, en ciertos aspectos, también religioso no reunía en su seno al conjunto de la población. La mayoría de los ciudadanos permanecía, por supuesto, domiciliado en sus propios demos, obedeciendo a ancestrales costumbres económicas y religiosas. La pérdida de autonomía no significaba la de los rasgos específicos. En el siglo II de nuestra era, Pausanias señala que, además de los dioses y los héroes, todavía se conservaban en los demos tradiciones distintas de las reservadas a los visitantes de la Acrópolis[8]. Por ello Tucídides, al definir la situación existente en vísperas de la guerra del Peloponeso, precisa que «la mayoría (de los atenienses) de época antigua y posterior hasta hoy han nacido y vivido, debido a la costumbre, en los campos *(en toîs agroîs)*»[9]. Los «campos» designan aquí todo el espacio que no es la ciudad de Atenas propiamente dicha, lo que equivale a decir tanto los poblados como las aldeas, los demos como las tierras de labor, o sea todo el espacio de trabajo agrícola.

La fecha del 431 señala una ruptura fundamental en la historia de lo imaginario antiguo. Los atenienses lo comprobaron muy pronto. Con el abandono de los campos (momentáneo, es cierto, pero lo suficientemente largo como para tener la impresión de la que la situación se eternizaba), se ve modificada toda una percepción del mundo. Varias comedias de Aristófanes y algunas célebres páginas de Tucídides lo muestran sin ambages: fue realmente un traumatismo cuyo síntoma más espectacular lo constituye la peste de 430:

[8] Pausanias 1, 26, 6.

[9] Tucídides 2, 16, 1 [trad. esp. de P. Bádenas].

Se encontraban agobiados y soportaban mal el tener que abandonar casas y santuarios que siempre habían sido suyos de padres a hijos desde los tiempos de la antigua forma de constitución política; tenían que cambiar su modo de vida y cada uno debía abandonar algo que no era otra cosa que su propia ciudad[10].

En el famoso discurso que relata Tucídides, Pericles describe la verdadera naturaleza de este cambio de mentalidad bajo la forma de un programa de acción política y estratégica.

No es el uso de las casas y de la tierra que tanto estimáis al encontraros privadas de ellas lo que define vuestro poder, tampoco es natural afligirse por ello, conviene mejor considerar todo eso —a la vista de vuestra potencia— como el jardín o el lujo de un rico que uno desdeña[11].

El ideal de una Atenas esencialmente agrícola (desde luego se trataba de una vocación más teórica que real), rural, es puesto en duda e imperiosamente postergado en nombre de una afirmación del destino marítimo y comercial. Los valores (míticos) de la tierra continuarán desde luego reivindicando su función ideológica, pero el centro se halla, en adelante, en otro sitio. La ciudad, la vida urbana mercantil y sofística, impone nuevas prioridades al ciudadano-labrador, el cual, desplazado físicamente por la guerra, en este nuevo entorno, puede sentirse ciertamente desconcertado. Con frecuencia, este hecho adopta aspectos de conflicto generacional, como, por ejemplo, el que opone el «razonamiento justo» e «injusto» en *La nubes* de Aristófanes. Cuando el rústico, un viejo, inadaptable, se halla en oposición a su hijo, discípulo de los sofistas (o de Sócrates considerado como tal). La retórica de la *agroikía*, de la rusticidad opuesta a la urbanidad, encuentra en esta situación histórica el lugar adecuado para cristalizar.

El viejo Estrepsíades, desesperado con la educación de su hijo, se entrega a una elocuente anámnesis:

¡Ay! ¡Ojalá haya perecido de mala manera la casamentera que hizo que me casara con tu madre! Yo, que llevaba una vida tan agradable de campesino, bien enguarrado, sin saber lo que era la escoba, tumbado a la bartola, con abejas, ovejas y orujo a rebosar y yo, un campesino, tuve que casarme con la sobrina de Megacles, hijo de Megacles, con una señoritinga de ciudad, una cursi, una «encesireada»*. El día de la boda, reclinado a la mesa

[10] Tucídides 2, 16, 2 [trad. esp. de P. Bádenas].

[11] Tucídides 2, 62, 3 [trad. esp. de P. Bádenas].

* Juego de palabras sobre Césira, una ateniense, prototipo de altivez y coquetería.

con ella, yo olía a vino nuevo, a cañizos de quesos, a lana, a abundancia y ella a perfume, azafrán, a lametones lascivos, a despilfarro, a gula...[12].

En su enfrentamiento con las *Nubes* filosóficas, Estrepsíades es tachado evidentemente de rústico *(ágroikos)* desconcertado, torpe y maleducado. Sólo sería el absurdo superviviente de otra época que huele a rancio, si por otra parte no tuviera el privilegio de representar ciertos valores fundamentales:

Por lo que es tener un alma curtida y ser de un escrupuloso que no pega ojo, y con un estómago frugal y hecho a las privaciones, que sólo cena hierbajos, en confianza, no te preocupes, por todo eso podría hacer de yunque[13].

Conviene recordar, con la tradición griega, que es una guerra lo que hay en el origen de la toma de conciencia de la oposición entre el rústico y el ciudadano, oposición que acabará por ser puramente convencional. Habría que hacer aquí referencia a la historia anterior. Mostrar cómo se pasó de la situación descrita en la epopeya, donde cada señor reina sobre un ámbito relativamente autárquico, de tipo familiar, a una situación en la que las tierras, convertidas en propiedad de una oligarquía urbana, son cultivadas por una mano de obra servil que termina por sublevarse; situación que, por lo que se refiere a Mégara en el siglo VI a.C., nos la ilustra un Teócrito impresionado por la idea de que los «siervos», los míseros desarrapados, pudieran introducirse en la ciudad y tomar el poder[14]. El cambio que sucede a finales del siglo V a.C., a partir de la larga experiencia ateniense (en donde las etapas de Solón y luego de Clístenes son decisivas), es el de la situación en que tiene lugar la oposición entre rústico y ciudadano: reflexión sobre el fondo de una guerra que afecta por igual a uno y otro, simultánea y solidariamente; esta oposición se convierte en un instrumento que autoriza pensar en el espacio político, en el equilibrio y la salud social. La paz y la risa que ésta permite volver a descubrir, conservarán por bastante tiempo, en el legado de esta memoria, un franco y buen aroma a granja. Georgia, la personificación de la «Agricultura», aparece en escena en Aristófanes y se presenta en estos términos: «Soy la nodriza universal de la Paz. Se puede contar conmigo como

[12] Aristófanes, *Las nubes*, pp. 41-42 [trad. P. Bádenas].

[13] Aristófanes, *Las nubes*, pp. 420 ss. [trad. P. Bádenas].

[14] Teognis 1, 53-57. En Píndaro también «la tierra agrícola (sólo se contempla) en tanto que propiedad de una clase aristocrática y fuente de riquezas, no en tanto que objeto de trabajo» (Nathalie Vanbremeersch, «Terre et travail agricole chez Pindare» *Quaderni di Storia* 25 (1987), p. 85.

nodriza, administradora, compañera de trabajo, guardiana, hija y hermana» (Fr. 294).

La oposición campo/ciudad aparece así como una invención del siglo V[15], surgida de la particularísima situación creada por la guerra del Peloponeso. Hasta ese momento el ciudadano ateniense habitaba, por lo general, fuera de Atenas, en los demos, y sólo se traslada a la ciudad para asuntos económicos, políticos o religiosos. La vida del ateniense estaba vinculada al trabajo de la tierra. En la ciudad coincidía, es cierto, con artesanos y comerciantes, pero este tipo de economía desempeñaba para él una función menor. Así es como, en el plano arqueológico, empieza a entreverse una evolución del *hábitat*. Hasta finales del siglo V a.C., las casas lujosas se levantan en el campo, es decir en un ámbito donde lo privado, el individuo puede hacer ostentación de su riqueza y originalidad. Cuando nos aproximamos al centro político-religioso, es decir, la ciudad, las casas privadas se vuelven más sencillas, por relación a los edificios públicos, administrativos o religiosos. Esta sencillez responde al ideal de igualdad política. A partir de finales del siglo V, esta situación cambia: los propietarios terratenientes, incluso los pequeños, disponen de residencias en la ciudad y sólo pasan en el campo algunos periodos; las residencias en el exterior son entonces más sencillas, en cierto modo secundarias[16]. Los habitantes permanentes del campo, que todavía siguen por supuesto existiendo, se convierten en lo sucesivo en rústicos, son los *ágroikoi* de los que se burla la comedia nueva. Un buen ejemplo de esto es el personaje de Cnemón, el *Díscolo* o *Misántropo* puesto en escena por Menandro*.

Todo esto parece explicarse, de entrada, por la etimología, el *ágroikos*, es propiamente el que habita en el *agrós*, es decir, en griego homérico, las tierras de pasto, o en los campos incultos, los cuales se distinguen de la *ároura*, la tierra labrada. El derivado *ágroikos*, ausente de la epopeya, aparece en el siglo V. Viene a coincidir entonces con otro derivado más antiguo, *ágrios*, que aparece en los poemas homéricos aplicado entre otras cosas al mundo de los cíclopes, y que significa «salvaje, feroz». En un estudio ya clásico,

[15] Cfr. François Hartog, «De la bêtise et des bêtes» *Le Temps de la Réflexion*, 9 (1988), p. 60: «Se puede plantear la hipótesis de una correlación entre los sentidos y los valores de la palabra *ágroikos* y las formas como se ha percibido y contemplado la cuestión de las relaciones entre el campo y la ciudad desde mediados del siglo V al III a.C.»

[16] Fabrizio Pesando en *Oikos e ktesis*, Perusa, Qasar, 1987, páginas 20-25.

* Cfr. Menandro, *Comedias* por P. Bádenas, Madrid, 1986.

Chantraine demostró cómo *ágrios* tomó el sentido de «feroz» por resultado de una atracción del vocabulario (independiente pero homófono) del mundo de la caza, donde hallamos los términos *agréō* «atrapar» y *ágra* «caza, montería»[17]. Así pues la oposición se sitúa primero entre el espacio en que el pastor coincide con el cazador (en los confines, en las fronteras y más allá del territorio delimitado) y el espacio de la labranza. En el siglo v a.C. esta oposición se desplaza convirtiéndose en una oposición entre el espacio exterior, globalmente considerado, y el espacio urbano. Se trata de una evolución histórica (y económica) que conduce así de la epopeya a la comedia.

El monstruo homérico, situado más allá de los límites de la cultura, y calificado de *ágrios*, se definía por negación de los elementos constitutivos de la vida civilizada; el rústico *(ágroikos)*, al discurrir entre estos extremos y la ciudad, se aparece como un personaje liminal, un mediador, con todo lo que ello implica de ambigüedad. No debe se extrañar pues que desde entonces Pan, divinidad rústica y bestial, fuera considerado en Atenas como hijo de Hermes el barquero.

Habría que demostrar cómo coexisten diferentes niveles de simbolización. La ausencia del término *ágroikos* de la tragedia, por ejemplo, resulta significativa. La tragedia permanece fiel al mensaje de los antiguos relatos tradicionales y de los cultos que seguían practicándose sin interrupción, en los que la tierra cultivada, así como la viticultura, garantizaban la civilización. En un sistema semejante es imposible situar la imagen del primitivo o del salvaje junto al arado. Por el contrario, se la reconoce mejor dentro de la visión de los cazadores y pastores. La comedia, al depender menos del mito, inventa la figura del rústico, bajo la imagen del campesino ligado a su demo (que en todo menos una tierra inculta). Desde entonces, el rústico no puede construirse de una sola pieza.

El personaje del *ágroikos* aparece por primera vez en la literatura en una obra del siracusano Epicarmo y luego en Atifanes. Son sólo indicios ultrafragmentarios, pero de gran interés, que reforzándose hasta desembocar en una auténtica retórica de la *agroikía*, centrada en lo que acaba por ser un «tipo» o «carácter». De Aristófanes a Quintiliano, pasando por Teofrasto, el retrato del rústico se perfila primero a grandes rasgos de oposiciones binarias: el *ágroikos* prefiere el tomillo de su campo a la mirra de los refinamientos de la ciudad, prefiere dirigirse en voz alta a sus esclavos en vez de la discreción adecuada a las sutilidades de la política. También se le

[17] P. Chantraine, *Etudes sur le vocabulaire grec*, París, Klincksieck, 1956, pp. 34-35.

reconoce por la apariencia de su indumentaria: vestido con una piel de cabra o de borrego *(diphthéra)*, tocado con un gorro de cuero a la moda beocia *(kyné)* y calzado con botas *(kabartínai)* cuando no con albarcas remendadas con alfileres. Lleva un corte de pelo desmañado, se afeita mal que bien con el cuchillo que le sirve para esquilar a las ovejas. Siempre se alude a la mugre que lleva y el hedor que despide[18].

La oposición mayor que comprende todas las demás es la que se establece entre el campo y la ciudad. *Ágroikos* se opone efectivamente a *asteíos* («urbano»). Mientras que el *asteíos* se muestra inteligente, rápido, elegante, con buen gusto, al *ágroikos* sólo se le atribuyen cualidades negativas: estupidez, torpeza, rusticidad, chocarrería[19]. Sin embargo, conviene matizar. Al igual que la urbanidad, cuando se mantienen dentro de ciertos límites, aparece como una cualidad mayor, es obligado reconocer que el *ágroikos*, cuando no cae en la caricatura, se muestra como el depositario de antiguos valores (algo que, como hemos visto, se destaca particularmente en Aristófanes). El valor y el buen sentido aparecen de su parte. Incluso cuando pierde importancia económica, conserva un privilegio simbólico, el de situarse en la intersección entre lo salvaje y lo civilizado, y el de conocer por lo tanto los caminos de la urbanidad, los senderos que llevan del desorden al orden o a la inversa[20].

Y es que este personaje ocupa, de manera ideal, una posición liminal entre las «fronteras» *(eskhatiai)* y el centro urbano *(ásty)*, entre el corazón y los límites del territorio delimitado (la *khōra*).

Aristóteles opone el exceso de elegancia, que a cada paso desemboca en el humor (el defecto de *bōmolokhía*, propio de algunos ciudadanos), a la rudeza del gañán que todo se lo toma en serio y que nunca ríe (el defecto de la *agroikía*)[21]. Ambas actitudes son dos polos, dos excesos. El rústico, por falta de matices no admite ni gas-

[18] O. Ribbeck presenta y analiza toda esta información en «Agroikos. Eine ethologische Studie», *Abhandlungen der königlichen sächsischen Gesellschaft (phil.-hist.Klasse)* vol. 10, fasc. 8, 1885, pp. 1-68.

[19] El catálogo de estas oposiciones tradicionales está elaborado por K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974, pp. 112-114 («Town and Country»); para la oposición campo/ciudad cfr. Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford, 1951, pp. 82-94.

[20] Esta problemática está admirablemente definida, partiendo de leyendas de origen bucólico, por François Frontisi, «Artémis bucolique», *Revue de l'histoire des religions* 198 (1981) 29-56; cfr. del mismo autor, «L'homme, le cerf et le berger. Chemins grecs de la civilité» *Le Temps de la Réflexion*, 4 (1983) 53-76.

[21] Aristóteles, *Magna moralia*, 1193a.

tar bromas ni que se las gasten sin enojarse. El ciudadano, convertido en una persona aguda cae en lo bufonesco y bromea continuamente. La vivacidad de ingenio (la *eutrapelía*) es una «violencia educada» *(pépaideuménē Hýbris)*[22]. El *agroikos* puede efectivamente confundirse con el salvaje, el brutal, el *ágrios*. Contiene dentro una parte de violencia, de *hýbris*, que reclama ser civilizada, domesticada. Sin embargo un exceso de educación, de urbanidad, que olvidara el punto de origen, constituiría otra amenaza: la vanidad del refinamiento, lujo exagerado, demasiada finura de espíritu. Un justo medio, esa «violencia educada» evita ambos escollos. La cual, en Aristóteles, permite calificar un aspecto fundamental de la risa: ni reir en vano, es decir a cada momento, ni la risa chocante del campesino en la comedia antigua[23].

La risa, al quedar, como aquí, definida en su doble relación con la *agroikía* y con una educación de la violencia, puede proceder de los poderes de un dios. La risa de Pan, macho cabrío y cabrero, resuena como la señal del retorno de las fuerzas de la vida tras la agitación de la guerra. Risa inquietante, en este señor del pánico, que revela la conjunción del sexo con el miedo, en un contexto en el que lo humano se confunde con lo animal. El paisaje donde estalla esta risa, el mundo imaginario griego, es el que corresponde al campo retirado, cercano a las fronteras o montañas donde los rebaños de ovejas o de cabras se guarecen en cuevas, arrastrando consigo al pastor que se funde con la imagen del espacio pre-político, en una Arcadia concedida como umbral del espacio civilizado[24].

Un ejemplo, entre tantos otros, en que puede observarse la difusión a partir del siglo v, es la gruta de Farsalo. A hora y media de camino de la ciudad, en dirección oeste, la entrada de la cueva se abre a unos metros de la base de una pared rocosa, hacia la cima de una colina. Durante los primeros decenios del siglo v, un tal Pantalces habilitó la gruta y el espacio aledaño, tallando unos escalones

[22] La fórmula aparece en la *Retórica* de Aristóteles, 1389b 11, la *eutrapelía* no sólo es el don del buen humor. Como indica su etimología (< *trépō)*, se trata de una cualidad de la inteligencia que permite responder y dar la vuelta a una situación. Podría traducirse como «sentido del humor» si se reconoce el aspecto performativo que implica en ella el dominio de la *métis*, analizado por M. Detienne y J. P. Vernant, *op. cit.*, n. 7.

[23] Así es como Aristóteles, en la *Etica a Nicómaco* (1128a) da el testimonio de una historia de la risa, de la comedia antigua a la nueva. Para las relaciones entre urbanidad, rusticidad, risa equilibrada y el ridículo de la fealdad, remito al estudio de Maurice Olender, «Incongru comme Priape. Amorphia et quelques autres mots de la laideur», de próxima aparición en N. Loraux y Y. Thomas (ed.), *Le corps du citoyen*, Paris, E.H.E.S.S.

[24] Sobre Pan, la cueva y Arcadia, cfr. Ph. Borgeaud, *op. cit.*, n. 7.

de acceso en la roca viva y haciendo plantar y consagrar un bosquecillo para las ninfas, las Diosas. Un siglo más tarde el lugar seguía considerándose un santuario, en el que Pan, hijo de Hermes, se había reunido con las ninfas y Apolo[25], así como otras divinidades «menores» típicamente tesalias (Asclepio, Quirón, Heracles). A la derecha de la entrada, una inscripción da la palabra a la divinidad *(ho theós)*, sin precisar, sin designar quién habla, una voz anónima surgida del paisaje agreste invita al caminante (el visitante que viene de la ciudad) al homenaje ritual: depositar una ofrenda, sacrificar un animal, un paréntesis de paz y de alegría en medio del duro clima de guerras intestinas que por entonces reinaba en Tesalia.

El Dios:

¡Salve paseantes, quienquiera que seáis, hembra o macho, hombres o mujeres, muchachos y muchachas! Este lugar es un santuario de las ninfas, de Pan y de Hermes, del soberano Apolo, de Heracles y sus compañeros, esta gruta pertenece a Quirón, Asclepio e Higía.

De ellos, por Pan nuestro señor, es todo lo santo que hay aquí: los árboles, las tablas votivas, las estatuas y las múltiples ofrendas. Las ninfas hicieron que Pantalces, un hombre de bien, descubriera este lugar y velara por él. El fue quien plantó los árboles y quien se esforzó con sus manos. Como recompensa, ellas le concedieron una larga vida sin tropiezos. Heracles le dio la energía y la virtud, la fuerza con la que pudo tallar las piedras para hacer accesible este lugar; Apolo, hijo de aquél y Hermes le dieron la salud para toda su noble vida; Pan le dio la risa, el buen humor y una justa hýbris; Quirón le concedió ser prudente y buen cantor.

Pero ahora, acompañados de la buena fortuna, penetrad en el santuario, haced sacrificios a Pan, haced vuestras plegarias, alegráos: aquí hallaréis pausa para todos los males, obtendréis en suerte bienes y el fin de la guerra[26].

La risa *(gélōs)*, el buen humor *(euphrosýnē) y la violencia dominada por la justicia (hýbris díkaia)* fueron los dones que el dios cabrero concedió a Pantalces; anuncian, en el plano de la práctica religiosa, dentro de este culto de los campos practicados por los ciudadanos, la definición de la *eutrapelía* aristotélica *(pepaideuménē hýbris)*.

Sabemos que la sociedad griega, a partir de finales del siglo v a.C., evoluciona hacia una negación política del rústico. Aristóteles[27] llegará incluso a desear que se aparte al campesino de la ciu-

[25] Conforme al conjunto tradicional heredado del modelo ateniense.

[26] *Supplementum epigraficum graecum* vol. I, núm. 248; cfr. D. Comparetti en *Annuario della Scuola archaeologica di Atene* 4-5 (1922) páginas 147-160.

[27] *Politica* II, p. 8.

dad, en tanto que ciudadano, en beneficio de los esclavos y de los trabajadores inmigrados. Esta devaluación y ocultación del *ágroikos* no significa el abandono de un espacio que, simbólicamente, sigue siendo productor de deseos y tensiones, pero también de civilización. Así es cómo el culto en las grutas del dios Pan, emblema de la Arcadia primitiva, la de los comedores de bellotas más viejos que la luna, se desarrolla precisamente con el progreso de la urbanización. Al tiempo que el campesinado, bajo su aspecto más técnico, entra en la literatura[28]. Por lo que se refiere a los terrenos pantanosos, a las laderas de los montes, a las zonas boscosas y salvajes o, por el contrario, a las áridas y secas, donde se practica la cría de cabras, la caza, la pesca, la recogida de carbón o la vigilancia efébica de las fronteras, siguen siendo objeto de un discurso mítico, incluso cuando su situación haya cambiado desde hace tiempo: no se trata ya de *khôrai êrêmoi*, de desiertos, de tierras de nadie, sino que se encuentran siempre integrados en un conjunto de prácticas rituales «que perpetúan la memoria del proceso de constitución de la unidad territorial y política de las ciudades»[29].

[28] Para la génesis de esta literatura, véase el documentadísimo libro de Stella Georgoudi, *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*, París-Atenas, 1990.

[29] Expresión tomada de la importante obra de Giovanna Daveiro Rocchi, *Frontiera e Confini nella Grecia antica*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1988, p. 31.

LOS AUTORES

Philippe Borgeaud ha escrito *Recherches sur le dieu Pan* (París, 1979), *La mémoire de religions* (Labor et Fides, 1988).

Giuseppe Cambiano (Turín, 1941), es profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Turín. Ha publicado *Platone e le tecnique* (Turín, 1971), *La filosofia in Grecia e a Roma* (Bari, 1987) e *Il sapere degli antichi* (Bari, 1988).

Luciano Canfora (Bari, 1942), es profesor de Filología Clásica en la Universidad de Bari y director de la revista *Quaderni di Storia*. Ha publicado *Totalità e selezione nella storiografia classica* (Bari, 1972); *Teorie e Tecnica della storiografia classica* (Bari, 1974); *La biblioteca scomparsa* (Palermo, 1987); *Le vie del classicismo* (Bari, 1989) y *Storia della letteratura greca* (Bari, 1990).

Yvon Garlan (1933) imparte clases en la Universidad de Haute-Bretagne (Rennes). Ha publicado: *Gli schiavi nella Grecia antica* (Milán, 1984); *Guerra e società nel mondo antico* (Bolonia, 1985); *Guerre et économie en Grèce ancienne* (1989).

Claude Mossé enseña historia en la Universidad de París VIII (Saint-Denis). Ha publicado recientemente: *La femme dans la Grèce antique* (París, 1983). [Hay ed. cast.: *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, 1990]; *la Grèce archaïque, d'Homère á Eschyle* (París, 1984); *Le procès de Socrate* (Bruselas, 1986).

Oswyn Murray (1937), fue decano de la British School de Roma del año 1989 al 1990. Ha publicado *La Grecia delle origini* (Bolonia, 1983). [Hay ed. cast., *La Grecia arcana*, Madrid, 1988[4].]

JAMES REDFIELD (Chicago, 1935) da clases en el Department of Classical Languages and Literatures de la Universidad de Chicago. Ha publicado, además de numerosos artículos y ensayos en obras colectivas: *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago, 1975).

CHARLES SEGAL (Boston, 1936) es profesor de Literatura clásica y comparada en la Universidad de Princeton. Ha publicado: *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae* (Princeton, 1982), *Orpheus: the Myth of the Poet* (Baltimore, 1989).

MARIO VEGETTI (Milán, 1937) enseña Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Pavía. Ha publicado: *Il coltello e lo stilo* (Milán, 1979); *Tra Edipo e Euclide* (Milán, 1983) y *L'etica degli antichi* (Bari, 1989).

JEAN PIERRE VERNANT (Provins, 1914) es profesor honorario del College de France. Destacan, entre sus obras, *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (con P. Vidal-Naquet, Turín, 1977); *Mito e pensiero presso i greci* (*ibid.*, 1978); *Mito e società nell'antica Grecia* (*ibid.*, 1981); *Le astuzie dell'inteligenza nell'antica Grecia* (con M. Detienne, 1942[2]) y varias contribuciones a las obras a cargo respectivamente de C. Calame, *L'amore in Grecia* (1988[4]), y M. Bettinini, *La maschera, il doppio e el ritratto* (1991). [Hay ed. cast., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Madrid, 1987[2].]